MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

I. LA TRINIDAD DE DIOS

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

I. LA TRINIDAD DE DIOS

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1960

Título original alemán:

Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1955)

Traducción de

RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH y LUCIO GARCÍA ORTEGA

Número de registro: 1997-60. — DEPÓSITO LEGAL: M. 11914 - 1961

HUECOLOR JASPE, 42 MADRID

PRESENTACION

Michael Schmaus nació en Oberbaar, pequeña aldea de Baviera, el 17 de julio de 1897. Tras sus estudios teológicos, realizados en el Seminario Diocesano de Freising y en la Universidad de Munich, como alumno del Colegio Ducal Georgianum, es ordenado sacerdote en 1922. Vienen años de actividad universitaria como auxiliar de cátedra, en el seminario de su diócesis primero, y luego en la Universidad de Munich. El contacto con el gran investigador de la teología medieval, Martin Grabmann, es decisivo para el desarrollo científico del joven estudioso. A la ayudantía con Grabmann se suman viajes de estudios para la investigación de manuscritos medievales por Austria, Italia, Francia, Bélgica, Holanda, Inglaterra y España. En 1929 es llamado Schmaus desde Praga para ocupar la cátedra de Dogma en la universidad alemana de la capital checa. En 1933 se halla ya en Muenster de Westfalia, regentando asimismo la cátedra de Dogma. En 1946, tras el desastre alemán, baja a Baviera, donde le cabe un papel muy destacado como reorganizador de los nuevos cuadros de la Facultad de Teología de la Universidad de Munich, suprimida en 1944 por la policía nacionalsocialista, y con posibilidades ahora para recomponer su claustro con las mejores fuerzas de la teología alemana: Seppelt, historiador; Meyer y Stummer, exégetas, desplazados de la Universidad de Breslau; Steinbuechel, moralista; Soehngen, que a la vez que es llamado para explicar Teología fundamental en Munich recibe una invitación para regentar una cátedra en la Facultad de Filosofía de Gotinga, optando por incorporarse a los de Munich; Pascher, eminente liturgista; Moersdorf, autor del manual de Derecho Canónico más difundido por Alemania... En 1951 es nombrado Schmaus Rector de la Universidad de Munich.

La brillante actividad universitaria de Michael Schmaus ha encontrado el reconocimiento de prestigiosos organismos científicos europeos. En 1952 fué nombrado miembro de la Academia Bávara de las Ciencias, en 1957 la Academia Teológica Romana le incluye entre sus miembros de número. Pertenece también al comité directivo de la Academia Occidental y de la Academia Católica Bávara, así como al Instituto para el encuentro de las ciencias naturales y la fe, de la Sociedad Goerresiana.

La carrera universitaria de Michael Schmaus está unida en todo momento a un servicio muy estrecho a los intereses de la Iglesia. En 1951 Pío XII le muestra su reconocimiento nombrándolo prelado doméstico. En audiencias concedidas a personalidades católicas alemanas, el finado Pontífice aludió alguna vez a la obra del *gran teólogo* Michael Schmaus.

El profesor Schmaus es asequible, amable y expansivo. Goza de gran popularidad entre la población estudiantil muniquesa de todas las confesiones y razas, ya que su celo sacerdotal le lleva a ocuparse minuciosamente de todas las necesidades y problemas que los estudiantes le presentan, haciendo valer su influencia a favor de los estudiantes más necesitados. Vive abierto a las inquietudes del mundo moderno. Una demostración palpable de su afán de acercamiento al hombre de nuestros días constituye sin duda su dogmática, en la que el discípulo de Grabmann, amaestrado en todas las sutilezas de la teología medieval y patrística, amplifica su campo de miras hacia la fenomenología, el existencialismo y la historia de las religiones, para establecer un diálogo valedero entre las gentes de más distintas procedencias.

La obra científica del profesor Schmaus ha culminado en la edición de su *Dogmática*. A este trabajo han precedido multitud de estudios monográficos sobre la teología patrística y medieval. Entre los primeros destaca su obra en dos volúmenes sobre *La doctrina psicológica de San Agustín sobre la Trinidad*. Su *Esencia del Cristianismo*, resumen de las lecciones leídas en Munich a raíz del desastre alemán, constituyen un documento de alto valor religioso. Ha sido traducido a varios idiomas. Mención especial merece su *Escatología*.

En la actualidad dirige la edición de la *Muenchner Theologische Zeitschrift;* del *Manual de Historia de los Dogmas* que están apareciendo en Herder, en Friburgo de Brisgovia; edita los *Beitraege zur Theologie und Philosophie des Mittelalters* y bajo su dirección se publican las *Comunicaciones del Instituto Grabmann*, especie de diario intelectual de su Seminario.

PROLOGOS

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION ALEMANA

El teólogo y el profano que se interesa por la teología encuentra en los territorios de habla alemana varias excelentes exposiciones del dogma católico. Cada una tiene su característica peculiar. Bernardo Bartman (Lehrbuch der Dogmatik, *dos tomos, 7.ª edición, Freiburgo, 1928 f.), ofrece, sobre todo el contenido de la Revelación, tal y como se encuentra en la Escritura—la palabra escrita de Dios—y su evolución histórica hasta el momento de la formulación eclesiástica. La obra* Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, *de Francisco Diekamp (3 tomos: tomo primero, 7.ª edición, 1934; tomo segundo, 7.ª edición, 1936; tercer tomo, 6.ª edición, 1932) es una palpitante muestra de la escuela tomista en Alemania; es decir, de aquella forma de penetrar la revelación por medio del pensamiento que proviene de Santo Tomás de Aquino y se caracteriza objetivamente por su idea dominante de la grandeza de Dios. El* Lehrbuch der Dogmatik, *de J. Pohle-M. Gierens (3 tomos: tomo primero, 9.ª edición, 1936; tomo segundo, 9.ª edición, 1937; tomo tercero, 9.ª edición, 1937), representa a la otra gran escuela teológica, el molinismo, aquella forma de explicar la revelación, en la que—de acuerdo con el espíritu de los tiempos modernos—se coloca en primer plano del estudio la grandeza y dignidad del hombre. Engelbert Krebs, en su obra en dos tomos* Dogma und Leben *(2.ª y 3.ª edición, 1925/30) ofrece una nueva versión alemana de las decisiones doctrinales eclesiásticas y su interpretación generalmente comprensible. Esta obra está, pues,*

situada entre los libros de texto escritos para los que estudian teología y las dogmáticas para laicos que frecuentemente han aparecido en los últimos años. De éstos tenemos: Die Lehre der Dogmatik, *Bonn, 1937, de Peter Jungla;* Kleine Laiendogmatik, *de Leo von Rudloff, 5.ª y 6.ª edición, Regensburg, 1937;* Laiendogmatik, *de Kreuser, Einsiedeln, 1934.*

Además de estas obras dogmáticas modernas, de las más antiguas mencionaremos las siguientes: Hermann Schell, Katholische Dogmatik *(3 tomos, Paderborn, 1889-1893) y M. José Scheeben,* Handbuch der katholischen Dogmatik *(4 tomos, el cuarto tomo de L. Atzberger, Freiburg, 1873-1903; 1927 reimpresión anastásica). La obra de Schell fué incluida en el Indice y quedó, por lo tanto, sin valor para el estudio teológico. La obra de Scheeben ha empezado hace sólo algunos años a desarrollar su eficacia. Mientras se imprime el libro presente se está preparando una nueva publicación de su dogmática en la casa Herder, por J. Höfer (en unión de Backes, Feckes, Grabmann, Landgraf, Schmaus). Medios auxiliares para el estudio de la fe católica no faltan, pues.*

Cuando hace poco llamé la atención sobre la importancia decisiva que tiene para la predicación y testimonio de la fe el sumirse en la Revelación sirviéndose de un libro de texto dogmático (Dogmatische Schulung des Volkes *en:* Lebendige Seelsorge, *publicado por M. Meyer y P. Meyer, 1937), se me dijo que al confesor le faltaba tiempo para recorrer el largo camino que conduce desde la ciencia de la fe hasta el reino de la vida de la fe. De ahí viene el que la ciencia teológica siga careciendo de fuerza contundente para la predicación de la Revelación.*

Y en eso radica precisamente el objeto de la presente obra. No pretende quitar el puesto a ninguno de los libros de texto mencionados y tampoco quiere sumarse a ellos sencillamente como uno más. De lo contrario se consideraría supérflua. Los presupone a todos y pretende solamente proseguir la obra empezada, apoyándose en ellos. Estoy enormemente agradecido a las mencionadas obras, especialmente a aquella de mi antecesor en la Cátedra de Dogma de Münster, cuya Dogmática desearía yo tuvieran en su poder todos los lectores de la mía. El espíritu de su libro y el de las conferencias de dogmática de Martin Grabmann toman parte activamente en la presente obra. Ha sido, por decirlo así, padrino de su redacción. En el fondo, mi libro no quiere pues nada más que acortar el camino que conduce de la ciencia a la vida, para que así también

lo puedan seguir aquellos que tienen el tiempo contado... La obra trata de servir a la vida, queriendo presentar en su vigencia ultratemporal la revelación, así como también al mismo tiempo en su potencialidad temporal. Quiere subrayar que la palabra de Dios, pronunciada para todos los tiempos, responda a los problemas que conmueven al hombre moderno y actual. La palabra de Dios debe, pues, ser representada de forma que sea audible para el hombre que vive ahora y aquí...

Al logro de su cometido pertenecía también el hecho de que describa la revelación no como una mera estructura de ideas y conceptos, sino como la revelación de una realidad, que es, bien es verdad, invisible, pero tiene una tal fuerza de existencia, y aún mayor existencial que todo lo visible. Forma también parte de mi intento poner en relación la revelación con la filosofía moderna y especialmente con la actual y que la realidad incluíble en la fe, en su coordinación con la naturaleza humana sobrepase todas las esperanzas humanas como cumplimiento del anhelo vital del hombre. Finalmente, que vuelva siempre a descubrir de nuevo la relación que existe entre los diversos contenidos de la Revelación. No pocos errores en lo referente a la verdad de la Revelación provienen de comprender las diversas verdades aisladamente y no dentro y en su conexión con toda la Revelación. Para huir de esta forma errónea de entenderla, siempre que se habla de una verdad de fe, se alude a las otras. Es de capital importancia para la comprensión de la obra que el lector hojee incansablemente hacia adelante y hacia atrás. Le compensará de esta molestia el ofrecérsele el sentido de su totalidad. De lo contrario sólo obtendrá una suma de ideas concatenadas. En realidad, se debería hablar siempre refiriéndonos a toda la Revelación. Pero toda obra científica está obligada a descomponer en partes el total, a sacar las partes de éste y tratarlas una tras otra. Tiene que separar lo que en realidad no está separado; más aún, no es separable. El peligro que trae consigo este ineludible defecto se puede evitar, considerando siempre las partes como miembros de una totalidad. Así, pues, la Revelación aparece como una totalidad de la que no se puede quitar nada sin destruir el todo. Es deseo del autor de este libro poner en claro que el centro en el cual se basa y sostiene la Revelación es Cristo. Y con esto se logra al mismo tiempo otra finalidad del libro: mostrar la originalidad y autonomía del Cristianismo y separarlo de todos los demás fenómenos religiosos de la Historia.

De la orientación fundamental que domina el libro toma también su carácter el que se da a la "Escritura y sabiduría de los Padres". No me importan tanto la enumeración y coordinación de los diferentes textos de la Escritura como el bosquejo del cuadro total que sobre una enseñanza ofrece la Escritura. Precisamente así la Revelación aparece no solamente como una doctrina de contenido claramente diseñado, sino como espíritu y fuerza. La palabra de Dios se hace visible en su potencialidad histórica, en su capacidad de forjar la hora previamente fijada por Dios. De esa manera se la comprende mejor como una llamada de Dios a la que tenemos que someternos en la situación determinada del momento. Si no pocas veces incluyo extensos textos literalmente, lo hago precisamente con la intención de transmitir la palabra misma de Dios en su colorido y vivacidad original, en su fuerza que da vida. Una mera alusión a determinado pasaje de la Escritura encierra el peligro de que el lector no maneje ésta y lea sólo el texto a que nos referimos. Con ello perdería una gran parte que tiene decisiva importancia. Para preservarle de esta pérdida considero aconsejable trasladar extensos pasajes de la Escritura.

Ideas análogas han dado forma a la Patrística. Una mera enumeración de pasajes aislados, sueltos y separados del total, generalmente no convence. Para llevar a cabo la prueba de los Padres de una manera convincente habría que escribir para cada dogma un trozo de historia del dogma. De esto puedo prescindir tanto mejor cuanto que espero poder publicar dentro de poco una historia del Dogma, en colaboración con M. Grabmann. En la obra precedente me quiero conformar con ofrecer sencillamente algunos textos de los Santos Padres en su traducción alemana. En general he renunciado aquí a la acumulación de meras alusiones a la Biblia, sin indicar claramente el texto a que se refieren. Por experiencia sé que la mayoría de los lectores las pasan sin tomarlas en cuenta. En su mayor parte no tienen la posibilidad de comprobarlos en una edición original. Yo por eso prefiero aludir sólo a algunos textos de los Santos Padres y reproducirlos textualmente.

Como la obra va encaminada a servir a la vida de la fe directamente, hemos prescindido de todos aquellos hechos históricos que no son imprescindibles para comprender un dogma de fe. Claro está que es cuestión de opiniones dirimir qué sucesos histórico-dogmáticos pertenecen a una dogmática y cuáles no. Espero haber seguido un camino intermedio. Por el contrario, la opinión funda-

mental que domina el libro me indujo a incluir textos—algunas veces incluso muy largos—de épocas posteriores. Se trata de aquellos en los que se ve claramente qué poder vivo ejerce la Revelación sobre el espíritu y el corazón de un hombre.

Münster en Westfalia, a 29 de septiembre de 1937.

El Autor.

PROLOGO A LA TERCERA EDICION ALEMANA

El presente libro ha sido profundamente reformado. Apenas si contiene una página que haya quedado completamente intacta. Se ha tendido sobre todo a lograr una mayor claridad y abarcamiento del conjunto. Además ha sido adaptado el tomo a la peculiaridad de las partes de la obra últimamente aparecidas. Y finalmente, el material histórico-dogmático se ofrece en mayor extensión que antes.

En lo que se refiere a la Sagrada Escritura, además de los comentarios al Antiguo Testamento y las teologías bíblicas el Diccionario de Kittel al Nuevo Testamento ha prestado gran ayuda. Une éste a su posición básica de carácter protestante—claramente perceptible en sus partes decisivas—una cierta benevolente abertura hacia la fe católica, muy dentro del sentido de los actuales esfuerzos en pro de la unión. El autor de la presente dogmática cree cooperar también con su proceder al lado de las tendencia de Una-Sancta, entresacando por un lado las diferencias de una forma clara y determinada, y mostrando, por otro, las posibilidades de un diálogo.

La colección de Neuner-Roos mencionada en el prólogo de la segunda edición, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung *ha aparecido mientras tanto en su segunda edición corregida, realizada por K. Rahner, S. J., Regensburg, 1948. De la nueva edición de Scheeben mencionada en el prólogo de la primera edición han aparecido mientras tanto tres tomos:* Die Mysterien des Christentums, *realizada por J. Höfer;* Natur und Gnade, *por M. Grabmann, y en el mismo tomo,* Die Herrlinckeit der göttlichen Gnade, *por R. Grosche, así como el segundo libro de la dogmática:* Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne, *por M. Schmaus.*

Considero una circunstancia especialmente afortunada el que la nueva edición brinde la oportunidad de aprovechar las Encíclicas del Papa Pío XII, que han aparecido entre tanto y que tan importantes son Mystici Corporis, *del 29-VI-1943, sobre la Iglesia;* Divino afflante Spiritu, *del 20-X-1943, sobre el estudio de la Sagrada Escritura, y* Mediator Dei, *del 20-XI-1947, sobre la liturgia.*

Munich, noviembre de 1947.

EL AUTOR.

PROLOGO A LA QUINTA EDICION ALEMANA

La presente edición—quinta—del primer tomo se diferencia de la aparecida últimamente en pocos pasajes. En todo ella se ha tendido a hacer una corrección en lo que se refiere a la exposición objetiva y a la manera de formularla.

Por primera vez se ha añadido al tomo un índice de materias, y en lo sucesivo se añadirá a todos los tomos que aparezcan.

Se ha completado la bibliografía, poniéndola al nivel más moderno. De acuerdo con el deseo repetidamente expresado, ésta se ha vuelto a poner al final de la obra y no tras cada uno de los diversos parágrafos. Como los autores nombrados en la bibliografía son fáciles de encontrar, no se han repetido en el índice de nombres.

Una perfecta orientación para toda obra dogmática ofrece la Encíclica Humani Generis, *publicada por S. S. el Papa Pío XII el 12 de agosto de 1950.*

Debo al párroco Georg Schmaus, así como a las señoritas G. Reidick, licenciado en Derecho Canónico, y a G. Buchmüller, estudiante de Teología, así como a U. Wegener y H. Schlöder, el haber hecho la lectura de la corrección y haber confeccionado el índice de materias.

Münich, el día de la fiesta de la Purificación de Nuestra Señora, 1953.

M. SCHMAUS.

INTRODUCCION

CAPITULO PRIMERO

LA TEOLOGIA EN GENERAL

§ 1

Esencia y misión de la Teología

I. *La automanifestación divina como fundamento de la Teología*

A) La expresión Teología como vocablo derivado del griego significa *literalmente*, discurso, palabra, ciencia de Dios. Designaban con el nombre de teólogos, en el seno del mundo grecorromano de la Antigüedad pagana, a los poetas y filósofos que ofrecían una explicación mitológica del Cosmos. Para el mismo Aristóteles, «teología» y «mitología» son conceptos totalmente idénticos. Sólo ocasionalmente emplea el vocablo «teología» con significado de «filosofía primera», es decir Metafísica, contraponiéndola a la Filosofía de la Naturaleza y a las Matemáticas. Para los estoicos «teología» abrazaba todos aquellos estudios relativos a Dios, ya se tratase de conocimiento mitológico, filosófico o litúrgico.

Los cristianos dudaron mucho tiempo y tardaron en decidirse a aceptar la palabra teología, tan contaminada por la mitología pagana, para designar sus esfuerzos orientados hacia un conocimiento más profundo del Dios vivo, que se nos reveló en Cristo. Al principio tuvo con todo un sentido análogo al que le daban los pensadores paganos: conjunto de ideas que se poseían acerca de Dios antes de la venida del Mesías.

En el empleo cristiano de este vocablo, Clemente de Alejandría, y más especialmente Orígenes, forman los dos primeros eslabones, que se aclaran y complementan con la aportación de Eusebio de Cesárea. A partir de Eusebio, el vocablo «teología» entra a formar parte, de un modo fijo, en el lenguaje teológico de la cristiandad

oriental. Es cierto que durante mucho tiempo su uso quedó limitado a designar las enseñanzas referentes a la Trinidad, reservando la palabra «economía» para las relativas al plan divino sobre la Salvación del hombre. En las regiones de habla latina, la palabra «teología» no se generalizó, con un sentido igual al que le damos nosotros hasta tiempos de Abelardo. Lo que nosotros llamamos Teología, ellos lo designaron durante mucho tiempo con la expresión «doctrina sagrada» (*sacra doctrina*).

B) El mero sentido literal de este vocablo nos ayuda a penetrar en su mismo contenido esencial. La palabra, el lenguaje, es un signo y una expresión de la vida del espíritu. Con la palabra se realiza el encuentro personal y mediante ella el hombre expresa su intimidad interior. Por la palabra nos revelamos a nuestros semejantes, aunque hay que admitir que no todo vocablo posee idéntica potencia reveladora. En unos casos, al hablar, sólo damos noticias de nuestros conocimientos; en otros, ponemos tal fuerza expresiva que nuestro interlocutor puede penetrar en nuestras esperanzas y anhelos más íntimos. Sin embargo, rara vez conseguimos manifestar por medio de la palabra el misterio profundo de nuestra propia intimidad. No hay vocablo, ni el más rico o de mayor contenido, que consiga esta meta de una forma perfecta. El hombre no tiene al alcance de su mano ese poder expresivo de sí mismo, de su yo profundo y amplio.

El yo humano sólo hará participante de su propio saber a aquel cuyo mundo espiritual desee enriquecer o ampliar. Y sobre todo no revelará su intimidad sino a quien le interese hacer participar en ella. La palabra del que habla va empapada en un interés por el que le escucha; más aún, en amor hacia él. A su vez el que escucha—el interlocutor—sólo será capaz de percibir la palabra que se le dirige, cuando consagre su atención al que habla. Si falta esta atención, o no oye la palabra o no la entiende debidamente. Mucho más si es una palabra en virtud de la cual puede entrar a tomar parte en la intimidad interior del que habla. Entonces, ya no es necesario solamente interés, sino amor por el que la pronuncia.

La palabra dispone de fuerza necesaria para ello; es un signo de unión destinado a consolidar y esclarecer la comunidad: fundamenta y desemboca en una comunidad de vida. Según nuestra naturaleza estamos destinados a vivir unos en relación constante con los demás. Bajo forma de coordinación espiritual se destaca esta relación en la locución misma.

La palabra es, pues, expresión de unión. Tiene al mismo tiempo la facultad y el poder de esclarecer a la comunidad y consolidarla. Fundamenta y desemboca en una comunidad de vida. La subordinación que se encuentra en la naturaleza del uno al otro aparece en la palabra (Worthaftigkeit). Ahí demuestra ser una subordinación en el espíritu.

La inclinación, en cuya virtud la palabra esclarece y consolida la comunidad de vida, adquiere forma visible y audible en la *respuesta:* esa palabra con que el oyente contesta al que habla. El intercambio de vida espiritual radica en la palabra dicha y en la palabra respondida.

C) La Teología, palabra de Dios, es un *habla de naturaleza especial.* Su peculiaridad afecta a su contenido y a su origen. Trata de Dios y viene de El. El hombre solamente puede hablar de Dios después que Dios ha hablado de sí mismo con el hombre: sólo puede el hombre decir lo que Dios ha dicho de Sí. De cualquier forma que sea el habla—la expresión—que el hombre emplea de Dios, es una mera repetición. Presupone una previa palabra de Dios dirigida al hombre, una automanifestación de Dios. Debemos, pues, tratar de escuchar e interpretar esa automanifestación, si queremos hablar de Dios o acerca de El.

D) ¿Cómo ha hablado Dios al hombre? De hecho Dios lo ha realizado de dos maneras esencialmente distintas y a su vez íntimamente ligadas: por obra de la Creación y mediante Cristo. La actividad divina preparadora de Cristo en el Antiguo Testamento pertenece a este segundo modo de comunicarse Dios al hombre. Estos modos nosotros los denominamos revelación *natural* y revelación *sobrenatural.*

1. La automanifestación divina se realiza en primer lugar en la Creación, en la que Dios muestra su poder, su libertad, su hermosura, su magnificencia, su majestad. Dios se representa a sí mismo en el mundo creado por Él como en la borrosa imagen de un espejo; de tal modo que por medio del mundo lo que Dios ha tenido oculto se revela y lo invisible se hace visible (*Rom.* 1, 19 y sigs.).

La palabra que Dios dirige al hombre por la Creación, a la que también pertenece la misma naturaleza del ser humano, la podemos escuchar en la experiencia religiosa. A Dios lo podemos oír en el hombre—en mí o en los otros—, en las cosas o en los aconteci-

mientos. En todo podemos escuchar el latir de Dios. Nos enseña esta experiencia que Dios actúa universalmente, que todo lo gobierna como la propia entidad y poder subsistentes, como el valor eterno, la obligación irrecusable y la exigencia incondicional. Un ser santo y misterioso, esencialmente distinto de cuanto existe que no sea El. Puede la razón esclarecer y justificar, siendo esa la misión de la ciencia de las Religiones, esos conocimientos experimentales de Dios, anteriores a los conocimientos de carácter científico puro. De forma breve, ensayemos a pergeñar el camino que el hombre recorre en su conocimiento hacia Dios. Pronto, en cuanto adquiere cierta madurez espiritual, se siente dentro de un mundo con el que le relacionan múltiples y diversos vínculos. Luego tratará de interpretar ese mundo en que vive y su propio ser humano. Descubre de una manera directa—el hombre—los fenómenos, las apariciones de las cosas en su conciencia. A partir de aquí es cuando empieza a desvelar la esencia de los seres concretos y las mutuas relaciones que los unen entre sí. Palpa el hombre su relatividad y se siente constreñido a encontrar las condiciones absolutas de su existencia y actividad. Así, paso a paso, sus reflexiones le conducen hasta Dios, de quien ha recibido cuanto necesita en su labor de búsqueda y encuentro. La debida respuesta al habla que Dios le dirige en la Creación la dará el hombre cuando reconozca que tanto él mismo como el mundo en que vive depende y se deriva de Dios.

No sólo proviene de Dios el material sobre el cual trabaja el hombre en sus reflexiones y conatos por entender el mundo. La misma razón es ya un don de Dios y no es otra cosa que la fuerza de que el hombre dispone para llevar a feliz término sus observaciones y deducciones. La razón ha sido creada por Dios y depende totalmente de El. Dios es su soporte. Dios actúa en todas sus operaciones. El hombre, sin embargo, tiene también su parte: actúa conforme a las leyes y potencias que Dios ha implantado en su razón y que pertenecen a su misma esencia. La razón humana, pues, ve las cosas en una determinada luz, que proviene de ella misma; Dios se la otorgó como propiedad y sigue conservándosela en un continuo proceso de comunicación.

Aquellas cosas de Dios no manifestadas de alguna manera en la Creación no las podrá percibir la razón si cuenta sólo con sus propias fuerzas. Trascienden la capacidad de nuestro entendimiento, mucho más que las ondas situadas por encima o por debajo de

una longitud determinada trascienden la capacidad de nuestros órganos de percepción.

Por muy reales que sean esas cosas divinas, si Dios no nos las ha manifestado por medio de la Creación y atendiendo exclusivamente a la fuerza cognotiva nuestra, con relación a ellas no existe la Palabra de Dios.

Esto no es todo. Puede incluso darse el caso de que el hombre no perciba lo que la Creación le revela de Dios. No podemos perder de vista que la manifestación de Dios en lo creado no es directa y clara, sino como bajo un velo: al espíritu humano puede pasársele por alto o dar una mala interpretación de la Palabra de Dios. Peligro que se agrava por el estado de caída en que vivimos, con nuestra soberbia, la poca capacidad visual de nuestro espíritu y la pereza de nuestro corazón. Puede suceder que el hombre, anclado en sí y en la contemplación de la grandeza de las cosas de este mundo, no trascienda como debe, llegando a la contemplación de la grandeza de Dios, de la que lo terreno no es sino imagen y débil signo. Puede suceder que llegue hasta confundir ambas grandezas que son totalmente distintas: la de Dios y la de la Creación (*I Rom.* 23). Para el hombre concreto y viviente que somos cada uno de nosotros, hemos de confesarlo, la Revelación natural de Dios es oscura, borrosa e incluso difícil de entender.

2. Admitamos el caso mejor: el hombre interpreta rectamente la Revelación natural de Dios. Entonces sus conocimientos culminarán en la constatación de que él mismo y el mundo no son realidades absolutas; de que tanto él como el mundo están ordenados hacia Dios; de que el yo humano alberga en su propia esencia las necesarias fuerzas para percibir a Dios y lo divino.

Pero Dios no nos ha dejado ni siquiera en este mejor caso. Dios se ha revelado a los hombres de una forma que trasciende toda posibilidad reveladora que encierre la Creación. Dios nos habló con otra Palabra clara y distinta. En ella nos manifestó una realidad a la que nunca habríamos podido llegar por el mero análisis de los fenómenos que nos rodean. Trasciende la posibilidad de la Creación y, sin embargo, depende en cierto modo de las posibilidades expresivas que ofrece la Creación. Si no dependiera, no podríamos entenderla en el estado actual de encarnación en el que nos encontramos. Dios se manifiesta mediante sucesos, signos, símbolos y palabras tomadas de la Creación como material sobre el que

introducirá contenidos nuevos que no pueden encontrarse en el mundo por una sencilla razón: porque no existen en él.

A esta Revelación la llamamos Revelación sobrenatural, Revelación en sentido estricto. Al hablar de Revelación, sin algún aditamento, nos estamos refiriendo a ella.

3. La Palabra de la Revelación sobrenatural *utiliza formas de este mundo*, pero no se deriva de él. Dios, cuando habla la Palabra de la Revelación sobrenatural, adopta formas de este mundo: pone los objetos, los acontecimientos y los mismos hombres, al servicio de la Revelación sobrenatural. Estas realidades pueden ser útiles a la Revelación sobrenatural con carácter de signo, ya que entre ellas y la automanifestación divina sobrenatural median relaciones de afinidad y semejanza, no obstante las diferencias fundamentales.

Por ejemplo, Cristo dijo en una ocasión: «Soy el Pan de Vida». ¿Qué quiso expresar con ello? Que desempeña con relación a la vida verdadera, propiamente tal y eterna, una función análoga a la que el pan realiza con respecto a la vida natural y pasajera. Ahora bien: en esta relación—Cristo es a la vida espiritual lo que el pan es a la vida corporal—hay tanto de semejanza como de desemejanza. Cristo puede significar lo que El representa para la vida del hombre con la expresión «Yo soy el Pan de la Vida», en virtud de esta semejanza de que venimos hablando. En cambio, por faltar esta semejanza no podría decir: «Yo soy la Piedra de la vida». El pan, pues, es un instrumento adecuado a la Revelación sobrenatural por sus propiedades naturales y por su función en la vida del hombre. Para expresar esto hemos dicho que entre la Revelación natural y la sobrenatural hay una *analogia entis*. Sabemos que la auténtica analogía importa tanto semejanza dentro de la desemejanza, como desemejanza en la semejanza misma. Advirtiendo que la fuerza tónica y esencial la cargamos sobre la desemejanza, que siempre ha de ser lo principal cuando comparamos lo natural con lo sobrenatural. La analogía del ser es necesaria para que rastreemos lo sobrenatural que tiene que servirse de palabras y símbolos terrenales. Pero en definitiva lo que significan esas palabras y símbolos elevados a la categoría de vehículos de expresión de lo sobrenatural, no lo podemos deducir plenamente de su mero significado natural. Tenemos que percibirlos inmersos en una nueva luz, la de la Revelación; y para no errar en su interpretación hay que examinar qué nuevo sentido une al Dios que se revela con

la palabra humana y los signos de las criaturas. La *analogía entis* se nos convierte en *analogía fidei*, que tiene sus fundamentos en la primera. Sobre esto hemos de volver a tratar.

4. Dios no actúa de igual manera en la Revelación sobrenatural a como lo hace, por ejemplo, en el mundo y su curso. No opera por medio de leyes naturales, aunque éstas hayan sido creadas, impuestas y conservadas por El. En la Revelacion Dios suspende el cauce de los acontecimientos naturales y de la historia humana y se dirige en acción inmediata a seres concretos, vasos de su particular elección. Estos seres ven con claridad y distinción la realidad divina, reconocen con suma certeza que es Dios quien les habla y que están obligados a seguir transmitiendo ese mensaje a los demás hombres. Palpan el origen divino de este mensaje o en la misma palabra revelada o en los signos externos que la garantizan: no puede provenir de este mundo.

5. La esfera más estricta de la Revelación sobrenatural está constituída por manifestaciones divinas a las que no podemos llegar por el camino normal de la Creación. Pero en un sentido más amplio la Revelación comprende también comunicaciones que no traspasan los límites de lo que se experimenta y conoce en la Creación y que sólo hacen más sólidas y evidentes aquellas verdades a las que podemos llegar por medio de nuestra razón.

6. Aunque «contenido» y «origen» sean algo indicado para caracterizar la Revelación sobrenatural, la nota principal de ésta consiste en *provenir directamente de Dios*. Los conocimientos y las experiencias que obtenemos mediante ella no surgen del interior del hombre religioso en quien inhabita Dios. No se deben a una creación del genio o a la intuición del hombre, sino a la influencia inmediata y sobrenatural ejercida sobre el hombre por Dios. El hombre, en la Revelación sobrenatural, es un instrumento por medio del cual Dios opera y habla. Kierkegaard, en su *Über den Begriff der Auserwählten*, ha establecido de la siguiente manera la diferencia que hay entre Genio y Apóstol: «El Genio lo que es lo es por sí mismo, es decir, por medio de lo que es para sí mismo. El Apóstol lo que es lo es gracias a la autoridad de Dios». Por consiguiente, no llamamos Revelación sobrenatural de Dios a aquel sentimiento íntimo y a aquel oscuro presentir que suelen brotar naturalmente y según el orden natural y las leyes naturales e interiores de potencias vitales intuitivas y racionalmente incomprensibles.

No es eso, aunque hay muchos que consideran ambos hechos como idénticos. Recordemos que se da una Revelación natural y otra sobrenatural. Un tal sentir y presentir existen, brotan espontáneamente y de un modo natural del alma o de los fondos del espíritu —han existido siempre—; pero no son Revelación en el sentido que nosotros, los católicos, damos a tal palabra, ni en el que da la Doctrina Católica, ni siquiera aun en el caso en que tales arrebatos parezcan ir íntimamente ligados con la verdadera y sobrenatural Revelación divina» (Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, págs. 23 y sigs.).

7. El *motivo* de la Revelación divina, tanto en su vertiente natural como sobrenatural, es el amor de Dios. Amor con que Dios ama su propia grandeza. Dios, al contemplarla, se siente como movido a comunicarla, a explicitarla, más allá de su propio Ser y Vida.

Del motivo se deriva la *finalidad*. Es la realización de la grandeza divina bajo formas creadas. Con respecto a la Revelación sobrenatural es necesario afirmar que su *finalidad* radica solamente en la realización bajo formas finitas de lo más íntimo de la vida divina, de la vida del Amor Uno y Trino.

«Reino de Dios» llama la Sagrada Escritura a esta finalidad. Reino de Dios, que es tanto como decir «Reinado de Dios, Señorío de Dios».

El desarrollo de la grandeza divina bajo formas finitas y creadas comporta para las criaturas una cierta participación en esa misma grandeza.

La Revelación divina, al tender hacia la realización del Reino de Dios, tiende también hacia la participación de las criaturas en la vida divina de amor. Es, pues, una tendencia hacia la plenitud vital y bienaventurada de las criaturas. El Amor—motivo de la Revelación—, aunque es amor de Dios a su propia majestad y grandeza, es al mismo tiempo amor a la criatura. En este sentido, Santo Tomás (*Com. S. Juan*, 14, 4) dice: «Es el amor quien realiza la Revelación de los misterios». La Revelación de Dios se deriva del amor y está al servicio del amor. No se trata en la Revelación de un enriquecimiento doctrinal o de un mero enriquecimiento de la razón. Tiende siempre a hacer que la criatura participe de la Vida divina. No violenta nunca la voluntad de las criaturas libres, sino que respeta su libertad: es una llamada que las inclina a que *libremente* se entreguen a Dios, al Amor, al cual tienen *libre* acceso.

8. El Señor tiene diferentes modos de revelarse. (De ahora en adelante trataremos solamente de la Revelación sobrenatural.) Todos los modos de Revelación tienen un carácter común: el histórico. Dios, interviniendo mediante acciones y palabras, se revela en un tiempo determinado de la Historia de los hombres, en un tiempo que podemos datar con exactitud cronológica. Dios para la manifestación de su Palabra y de su obra escogió un pueblo determinado, el judío, como órgano instrumental de la Revelación. La Historia de este pueblo ha tenido necesariamente que ser distinta de la de otros pueblos. El pueblo judío sintió como una verdadera carga esta misión y se rebeló contra ella, probándonos con su resistencia que la Revelación no constituye la esencia de un pueblo, sino que es un don divino que viene de arriba.

Aún sigue la especificación. Dentro del pueblo judío, Dios eligió a hombres determinados, destinados de una forma especial a ser instrumentos de la Revelación; por ejemplo, a Abraham, Moisés y los Profetas.

El carácter histórico de la Revelación divina alcanzó en el plano de la Historia su máximo de intensidad con Cristo. Dios, mediante Cristo, intervino en la Historia humana no sólo obrando y hablando, sino como sujeto que obra y habla.

Es evidente que Dios hubiera podido revelarse de otra manera. Hubiera podido, por ejemplo, iluminar directamente a todos los hombres. Hubiera podido, para ser órganos de la Revelación, escoger a las comunidades naturales instituídas en la Creación: cada una de las familias o cada uno de los pueblos, sin establecer diferencias entre ellos, de suerte que cada uno de los individuos hubiese recibido la Revelación en virtud de su pertenencia a la familia o al pueblo dado. Dios hubiera podido hacer instrumentos directos de la Revelación a los representantes natos de esas comunidades naturales: padre, madre o Rey. En su sabiduría misteriosa, que el hombre no podrá nunca escudriñar, Dios ha escogido otros caminos. Podemos presumir que el motivo de este comportamiento puede haber sido el deseo de establecer por este modo la distinción más clara y posible entre los órdenes natural y sobrenatural. Así el hombre no podría nunca confundir las vidas sobrenatural y natural.

Los hombres elegidos como instrumentos de la Revelación, aun después de su elección para esta misión, conservan su esencia natural, todas las limitaciones y deficiencias que les son propias. De

un modo semejante a como Dios, al adoptar forma ajena encarnándose en Cristo, asumió la debilidad de la naturaleza humana; así también se anexionó en la Revelación anterior a Jesús, las ideas, las formas de pensamiento, los modos de sentir y hasta las maneras de expresión peculiares de los instrumentos que elegía.

Los órganos de la Revelación, esos instrumentos que Dios ha escogido, reconocen que es el Señor mismo quien les habla y quien actúa en ellos. No pueden sustraerse a la misión que Dios les confía, aunque con frecuencia se rebelen contra ella: se ven forzados a ejecutar acciones y a proferir palabras que a ellos nunca se les hubieran ocurrido, por un lado. Y por otro, se sienten irrecusablemente obligados a comunicar a los demás su experiencia de Dios.

Por su mismo carácter histórico, la Revelación se diferencia del mito. El mito es una personificación y deificación de cosas y acontecimientos naturales que se repiten en un continuo movimiento cíclico.

La automanifestación histórica de Dios se verifica o por medio de la *acción* divina o por medio de la *palabra* divina y a veces por medio de las dos.

a) Cuando Dios se revela por medio de *acciones* es El mismo quien está haciendo historia. Hay una clara diferencia entre la historia creada o realizada por Dios y la que hace el hombre mediante sus propias acciones, libres y responsables. La primera es la historia de la salvación. Los acontecimientos que pertenecen a la historia creada por Dios y realizada por El, no están destinados directamente a fundar u ordenar la vida cultural, social o económica, sino que tienden a establecer las relaciones entre el hombre y Dios, a plasmar el Reino de Dios con un imperio de la Verdad y el Amor. Mas a pesar de las diferencias, hay una estrecha independencia entre ambas historias, la de la salvación y la profana. En efecto, la primera se lleva a cabo dentro de la segunda; así, podemos datarla tomando como puntos de arranque acontecimientos propios de la historia profana. Por otra parte, la historia de la salvación tiende a relacionar a los hombres con Dios, y, por consiguiente, a formarlos de tal modo que en sus decisiones de tipo histórico se refleje el orden debido, el orden querido por el mismo Dios. La historia de la salvación abarca, pues, una serie de hechos que no tienen un eco directo e inmediato en la historia profana, pero que constituyen una piedra angular para ella, ya que tratan de librar a los seres que la realizan del pecado,

la soberbia, egoísmo, ambición, afán inmoderado de dominar, etcétera, poniéndolos bajo el señorío de la Verdad y del Amor.

La actividad redentora de Dios no consiste en acciones ciegas; es un actuar por el Espíritu Santo (*Hebr.*, 9, 14). Por ella se revela el espíritu de Dios, su interioridad oculta. Por ella podemos percibir y ver quién es Dios y cómo es; quién es y cómo es el hombre. Dios, por ejemplo, al revelarnos su misericordia, no solamente nos asegura que es misericordioso, sino sobre todo que ejecuta obras de misericordia. Así, las acciones históricas divinas vienen a ser un signo que revela los pensamientos y las intenciones de Dios, de manera que el hombre puede experimentar lo que El piensa o intenta.

b) El segundo modo de automanifestación histórica de Dios es la *palabra*, que habla al espíritu de los instrumentos que ha escogido para la Revelación. Por medio de la palabra ilumina Dios al hombre sobre una verdad de validez universal o, lo que es más común, sobre una situación circunstancial del momento.

Dios, al comunicar una verdad eterna por medio de una visión o por medio de una mera iluminación interna, no trata de ofrecer una enseñanza sistemática y exhaustiva de la realidad en cuestión, sino de aquello que cree debe revelarse en un momento dado. Muchas cosas, tal vez para ser esclarecidas más tarde, permanecerán en la oscuridad. Por regla general, la Revelación no se verifica de una forma abstracta y sin relación alguna con el momento histórico; Dios habla en el «aquí» y en el «ahora» de una situación determinada. Esta situación sí que quedará aclarada y precisa hasta en sus últimas profundidades. El instrumento de la Revelación con esta iluminación, relativa a un momento histórico determinado, se siente capaz para verlo y juzgarlo con los mismos ojos con que lo ve y juzga Dios. Es decir, con la norma última, sobria y objetiva; no adoptará otras medidas que las que vea conformes a la voluntad revelada por el Señor, aunque no estén en consonancia con las conveniencias naturales.

No es la Revelación un mero desvelar cosas ignoradas o no apreciadas debidamente. Con ella Dios actúa en el corazón y en el espíritu del hombre. La Palabra de Dios, no podemos olvidarlo, es un algo operante y activo. De igual modo a como las obras de Dios van henchidas de espíritu, manifestándose en signos, así su palabra es también poderosa y eficiente, capaz de originar historia.

Estas comunicaciones tienden a que el oyente participe algo de

la vida divina. Son llamadas que Dios nos dirige para exigirnos que aceptemos la vida del Amor y de la Verdad, que es la suya. La Revelación, por tanto, es tan obligatoria para el hombre como cualquier precepto divino.

Esta peculiaridad aparece con toda nitidez en aquellas revelaciones a las que Dios da una forma preceptiva. Las automanifestaciones del Señor que se llevan a cabo mediante comunicaciones, poseen un carácter de llamada. Las preceptivas tienen además un módulo revelador de su vida interior.

9. En lo referente a la *realización histórica y concreta* de la Revelación divina, tenemos que observar en primer término que el Señor se ha revelado a los dos primeros hombres; mejor dicho, a la Humanidad original que existió en Adán y Eva. Los hombres no pudieron fácilmente olvidar esta Revelación original, igual que a nosotros nos es muy difícil olvidar aquellas impresiones que recibimos en nuestra juventud o niñez. Lo encontramos en muchas ideas y prácticas religiosas, frecuentemente desfiguradas y corrompidas, pero que son un reflejo de aquella Revelación. En todas las religiones de la Tierra se entrecruzan estos elementos del misterio que Dios reveló a los primeros hombres.

La Humanidad se apartó cada día más de Dios. Llegó un momento en que el Señor juzgó oportuno restablecer su Reinado, para de este modo conducir a la Patria, su misma Vida divina, a la humanidad descarriada. Empresa divina que se realizará de una manera gradual. La vocación de Abraham juega en ella un papel decisivo; vivía en Uhr, ciudad caldea, saturada de prácticas y ejercicios religiosos. Simultáneamente en la India florecía la religiosidad de los Vedas, tan rica en conocimientos y prescripciones religiosas. Manda Dios a Abraham que salga de su Patria y que se busque una nueva. Nada se le dice de la situación de esta nueva Patria; ha de ponerse en camino con la sola confianza en que Dios le dirigirá en la búsqueda. Una promesa: su obediencia será abundantemente recompensada. Llegará, se le profetiza, a ser padre de un pueblo nuevo y grande, su propio nombre alcanzará celebridad, gracias a él la tierra se verá colmada de bendiciones. Obsérvese que no todo termina con meras palabras de exigencia y promesas: antes al contrario, inmediatamente empieza la historia que Dios quiere realizar en Abraham. Sometido al mandato del Señor y abandonados los sitios que amaba, comienza a caminar con los ojos puestos exclusivamente en el futuro. La palabra de Dios es-

tablece entre El y Abraham una alianza, no solamente personal, sino también con el pueblo que había de fundarse. Más aún: con el resto de la humanidad entera. Desde el punto de vista de la historia de la salvación, Abraham es el padre de todos nosotros.

Medio milenio más tarde, Dios dirige palabras de promisión y mandato a un hombre perteneciente al pueblo fundado por Abraham: Moisés. A él también se le comunica una misión histórica: sacar al pueblo israelita de Egipto. Moisés se encontraba entonces guardando las ovejas de su suegro Jetro en el monte Horeb. La alianza establecida entre Dios y Abraham cobra eficacia en un nuevo aspecto.

La base de la alianza entre Dios y el pueblo entero fué constituída al hacerse con Moisés. Tuvo lugar en el monte Sinaí, y con ella adquiere forma y configuración el pueblo elegido, quedando desde entonces asentados los cimientos de su Historia. Dios crea y entrega tal historia al pueblo; no emana de su propia esencia natural. El Señor había decidido formar un pueblo santo, divino y que le perteneciera enteramente. Un pueblo que se encargara de representar y anunciar en la Historia promesas divinas destinadas a toda la humanidad. Sólo a costa de grandes dificultades podrá este pueblo cumplir la misión histórico-universal que se le confiara. La tentación de configurarse políticamente de la misma manera que los otros pueblos, será una de sus constantes históricas.

Un pueblo que con frecuencia es infiel a su misión, que con frecuencia se deja seducir por las naciones vecinas, tiene necesidad de que Dios le recuerde sus obligaciones. Lo hará por mediación de los Profetas. San Juan Bautista fué el último de ellos.

Cumplidos los tiempos, Dios envió a su Hijo. Había hablado en el pasado de múltiples formas por los Profetas; ahora nos dirige su palabra por medio de su mismo Hijo (*Hebr.*, 1, 1 y sigs.)

Todo el Antiguo Testamento y su Revelación tiene por finalidad aludir y preparar la venida de Cristo. Cristo es el cumplimiento de cuanto se nos prometió en la Antigua Alianza.

Para comprender más profundamente la Revelación de Dios en Cristo, es necesario tener en cuenta lo siguiente: Dios eternamente manifiesta toda la riqueza del Ser y de la Vida en una Palabra personal, en un Logos, en su Hijo (v. la parte sobre la Trinidad). Esta «su» Palabra, transcurrido el tiempo previsto, fué enviada al mundo para la salvación de los hombres. La plasmó, por decirlo así, en una naturaleza humana, de suerte que ésta sólo tiene sub-

sistencia de persona en la Palabra personal y divina. Cristo, tanto en su aparición histórica como en sus enseñanzas, tanto en sus obras como en su crucifixión y muerte—especialmente en ella por lo que representa de humillación—, verificó el cumplimiento y la consumación de todas las revelaciones, aunque lo llevara a término de una manera oculta y velada en conformidad con misteriosas leyes de Dios. Las palabras que nos dijo eran la interpretación divina y redentora de su propio misterio (por lo tanto, misterio de Cristo), que es el misterio del Reino de Dios, el misterio de nuestra Redención (*Eph.* 3, 4 y sigs.). En sus palabras, conforme a la medida adecuada a los días de nuestra peregrinación, oímos la Palabra de Dios según lo que ha determinado la voluntad divina. El yo de Cristo es el Yo de Dios. Obra y habla Dios en cuanto El—Cristo—obra y habla. Podemos, pues, respecto a sus acciones y palabras, decir: «así obra, así habla Dios». Las palabras de Cristo traducen a un lenguaje humano la íntima y divina conversación del Padre con el Hijo. En Cristo nos es permitido oír las palabras que Dios dirige al Hijo y a los hombres por medio de Este (*Io.* 5, 30 y 6, 45).

La Revelación del Antiguo Testamento, como camino que conduce hasta Cristo, podemos llamarla Revelación de la palabra. Los Profetas inician sus declaraciones con la fórmula «Dios ha dicho». Exígese siempre de los que oyen la Revelación, que la escuchen, que la oigan.

En dos cosas se diferencia la Revelación oral de Cristo de las del Antiguo Testamento: en el poderío interno, y en que la palabra de Dios es vista y oída. La palabra personal de Dios se ha encarnado en la naturaleza humana, ha aparecido corporalmente. Aunque la visión totalmente desvelada de la Suprema Majestad de Dios tendrá lugar, como se nos ha dicho, el día del Juicio Final; no obstante, el creyente puede ya percibir su resplandor oculto en el semblante de Cristo (*II Cor.* 4, 6). San Juan nos asegura haber contemplado la Gloria del Unigénito del Padre (*Io.* 1, 14), lo que vió con sus ojos, contempló y oyó, eso es lo que anuncia (*I Io.* 1, 1-3). Lo que vemos en Cristo es algo extraordinario que los ángeles desearían contemplar (*I Pet.* 1, 12). Los discípulos que lo han visto, se dice, son bienaventurados (*Mt.* 13, 16 y sigs). El motivo por el que en Cristo se ve la magnificencia de Dios, radica en que Cristo es la imagen visible del Dios invisible (*Col.* 1, 15) y la estampa de su ser (*Hebr.* 1, 3). El que le ve, ve al Padre mismo (*Io.* 12, 45; 14,

9 y sigs.). San Clemente de Roma escribe a los fieles de Corinto: «Por medio de El (Cristo) vemos como en un espejo el semblante majestuoso e inmaculado del Padre» (cap. 36, 2; BKV, 49).

En el seno de la Iglesia Oriental se ha conservado más viva e insinuante la idea de que en Cristo no sólo podemos oír, sino ver, *verbum visibile*, la Palabra de Dios. San Juan Damasceno, en su segundo sermón, escribe: «anhelamos ver tanto, cuanto podemos ver». En idéntica línea se mueve la Teología de los iconos de la Iglesia Oriental. V. L. Koch, en *Seliges Schauen*, de la «Christliche Orient», 4, 1939, 16-22; Frowin Ostländer, *Sanctorum Communio Ihr Wesen, ihre Aufgabe und Bedeutung in der altchristliche Kunst*, en «Liturgische Leben», 5, 1938, 191-208.

10. Cristo sigue hablándonos a través de los siglos de un modo distinto al de otros personajes de la Antigüedad. Con su existencia transfigurada, después de su Ascensión, sigue estando presente en su Iglesia de manera realmente maravillosa: sin restricción de leyes del espacio y tiempo; creada en su forma de existencia corpórea por el Espíritu Santo. Confió su Revelación a la Iglesia para que ella siga comunicándola a todos hasta la consumación de los tiempos. En la Antigua Alianza es el pueblo judío elegido como instrumento de la Revelación por Dios, y en la Nueva, con el nuevo orden establecido, es la Iglesia el órgano de esa Revelación divina, cumplida en Cristo. La Iglesia es, pues, el nuevo Pueblo de Dios, la comunidad de todos los bautizados, fundada por Cristo y formada a su vez por todos los pueblos y naciones. La Iglesia se halla tanto más capacitada para cumplir esta misión cuanto que la unen con Cristo lazos parecidos a los que unen el cuerpo con la cabeza. San Pablo dice expresamente que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. Como el alma gobierna al cuerpo, la Iglesia está regida por el Espíritu Santo, que compenetró y transfiguró la naturaleza humana de Cristo, insuflado por el Señor a Ella. Sirve de mano a Cristo para ejecutar los signos de la Revelación determinados por el Padre; puede servirle también de boca por medio de la cual, sin intermisión, en el Espíritu Santo anuncie a los hombres el Mensaje del Padre. Así, la Revelación consumada en un momento dado puede seguir subsistiendo perennemente y todos podemos oírla y verla. A su vez, los Sacramentos—palabras visibles de la Salvación—y la Doctrina Eclesiástica—signos audibles de la Salvación—son los instrumentos por los que Cristo actualiza en todos los tiem-

pos su Revelación temporal. En la Iglesia encontramos a Cristo, Revelación viva de Dios. Revelación que se consumará en el día de la segunda venida de Cristo, al fin de todos los tiempos.

11. Con la *fe* el hombre se hace partícipe de la Revelación de Dios. Es una respuesta por la que asentimos a la palabra que Dios nos dirige en Cristo. Por la fe aceptamos y recibimos la vida divina que se nos revela en las automanifestaciones de Dios. El asentir presupone ya y crea una simultaneidad de vida común con Dios. Nadie que no esté unido a Dios puede contestar asintiendo; el que no vive unido a Dios, no puede comprender debidamente ni aceptar la Palabra divina; el incrédulo puede comprender hasta cierto punto la Revelación, pero será incapaz de afirmar la realidad que se manifiesta en la Revelación. Del incrédulo, con respecto a la Revelación, puede decirse algo similar a lo que podemos decir del que en la vida social odia o es indiferente a alguien: nunca podrá percibir el misterio, lo recóndito, de una existencia en la mirada de un hombre. La comprensión que un incrédulo puede alcanzar de la Revelación, será siempre inadecuada e imperfecta. Para afirmar el carácter realista de lo revelado, es necesario disponer de una potencia visual peculiar.

Santo Tomás de Aquino fundamenta así esta cuestión (*S. T.* I, q. 12, a. 4): entre la Potencia cognoscitiva y el objeto conocible tiene que mediar una coordinación íntima. Los sentidos pueden conocer sólo lo sensible, nunca lo suprasensible o espiritual. El entendimiento humano puede conocer lo suprasensible, lo metafísico, la comprensión espiritual de las cosas. Las realidades sobrenaturales de la Revelación trascienden toda suerte de conocimiento natural. Frente a esas realidades nuestra capacidad natural se comportará como el ciego ante un cuadro o como el ignorante de la música ante una sinfonía. Es evidente que un conocimiento directo de esas verdades sólo lo tendrá Dios, quien comprende y afirma su propia Gloria en los procesos de su autocomprensión. Solamente si Dios permite que el hombre tome parte en su conocimiento divino, es cuando estará capacitado para ver adecuadamente la realidad manifestada en la Revelación. Participar en el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo, significa para el hombre adquirir una nueva potencia visual, unos ojos nuevos, una nueva luz en su entendimiento. Dios introduce esta nueva potencia en el órgano natural del conocimiento. Este queda *elevado,* capacitado, para ver más allá de lo que correspondería a sus meras fuerzas naturales;

para comprender realidades que trascenderían las posibilidades de su poder. Esta nueva potencia visual es la gracia, la capacidad de creer, la luz encendida por Dios en el espíritu del hombre.

El por qué los judíos no creen en Cristo, nos lo expresa El mismo en sus frecuentes polémicas con ellos: no tienen nada en común con Dios, y su padre es el diablo. Por eso no pueden percibir lo que de divino hay en Cristo (*Io.* 8). Han rechazado la potencia visual que Dios les ofrece: no podrán ya ver la Revelación de Dios en Cristo.

Por su carácter histórico la Revelación se acomoda a las condiciones del hombre, ser viviente en la corporeidad y en lo histórico, introduciéndose en su vida cotidiana. A pesar de su acomodación histórica, la Revelación puede ser piedra de escándalo para el hombre. Se exige de éste que escuche en otro hombre la voz de Dios, que le oiga pasando por alto sus limitaciones y debilidades, que se someta incondicionalmente a los mandatos y llamadas que Dios le dirige precisamente por medio de otros hombres iguales a él. El mensaje divino puede ir confirmado por signos exteriores y por su propia esencia interna. Mas el hombre, siempre consciente de sí mismo y siempre inclinado a enorgullecerse y obrar según su libre albedrío, recalcitra y le cuesta someterse a sus semejantes, uno o varios, y cuyas idiosincrasias pueden repugnarle, recibir de sus labios la solución a los problemas últimos y decisivos de la existencia. La máxima actualización del escándalo es la Cruz de Cristo. Sólo el que cese de tomarse a sí como norma del pensamiento y del valorizar, será el que esté capacitado para comprender la Cruz como Revelación de Dios. Si falta esta conversión, la Cruz es locura. Sólo el que se convierte ve en la Cruz la manifestación sublime de la Sabiduría oculta de Dios.

Sólo a quien le han sido iluminados los ojos del corazón está capacitado para reconocer cuáles son las esperanzas a las que fué llamado y cuánta es la riqueza de la herencia de los santos (*Eph.* 1, 18). San Agustín dice que la fe tiene sus propios ojos y que por ellos ve, en cierto modo, lo que no ve (*Carta 120 a Cosencio*, capítulo 2, núm. 8). Bajo la luz de la fe alcanza el hombre el significado de realidades que permanecen ocultas bajo un velo (*Hebr.* 13, 1).

12. La participación en el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo, concedida al hombre durante los días de su peregrinación, tiende a convertirse en aquella visión que de Dios tiene el místico

en su vía unitiva, sin velos ni ocultamientos, en un estado de intercambio vital. La Teología se encuentra en ese estadio intermedio entre la mera fe y la visión directa.

II. *La Teología considerada como comprensión intelectual de la Revelación mantenida en la Fe.*

La Teología aparece cuando al creyente no le basta con la pura y simple aceptación de la realidad que se le manifiesta en la Revelación, sino que se esfuerza por comprender más adecuadamente esa realidad y descubrir la conexión reinante entre las verdades reveladas. La fe sencilla va también acompañada de comprensión racional; pero la Teología se distinguirá de ella por un mayor grado de penetración racional y hasta por el mismo orden sistemático a seguir. La expresión «Teología» puede entenderse en sentido propio o en sentido impropio. El primero de ellos—el propio—puede a su vez subdividirse en lato y estricto.

1. *Sentido propio*, en su doble acepción:

a) La Teología en sentido propio, pero latamente entendida, puede significar el conocimiento racional precientífico, independientemente de toda clase de ciencia, operado en el creyente por el Espíritu Santo. Poco frecuente en el pensamiento teológico moderno y muy empleado en la Antigua Iglesia. Entendida de esta forma, la Teología es un auténtico *carisma*. El Espíritu Santo, en esta acepción de la Teología, manifiesta su fuerza de conocimiento espiritual para la comprensión por parte del fiel de los misterios divinos revelados en Cristo. El carisma teológico es un signo del Reinado de Dios, que es un imperio de la Verdad.

La Teología carismática es una Teología de acción de gracias. El que se siente arrebatado por el Espíritu Santo, se nota impulsado a alabar y ensalzar a Dios.

El Espíritu Santo desempeña en esta Teología carismática las funciones que Cristo le atribuye entre la primera fiesta de Pentecostés y la Segunda Venida del Señor al fin de los tiempos (*Io.* 16, 17): edificación, consuelo y fortalecimiento de los fieles.

b) Los esfuerzos mediante los que el creyente se entrega amorosamente a los misterios divinos; esas *experiencias espirituales*, obtenidas gracias a una iluminación interior, que le llevan a comprender más adecuadamente lo revelado, constituirían otra forma de Teología entendida en su sentido lato.

c) Finalmente, nos toca ver en qué consiste la Teología científica en sentido propio y estricto. Es un *estudio metódico* de la razón creyente, mediante el cual nos ocupamos del misterio de Dios revelado en Cristo y afirmado en la Fe; *una constatación de su realidad* declarando su sentido íntimo y exponiendo de un modo sistemático su estructura.

2. En un *sentido impropio,* se puede hablar también de Teología cuando, en una conexión ordenada, existan manifestaciones acerca de Dios que la Revelación divina ha hecho patentes en la obra de la Creación. Desde el siglo XV se ha designado con el nombre de *Teología natural* a este estudio.

La Teología en sentido propio y en cada una de sus tres formas, que hemos reseñado, depende del Verbo revelado en Cristo, teniendo por tanto un claro matiz sobrenatural.

3. De la Teología científica se puede decir que es una fe ansiosa de conocer, una *fides quaerens intellectum.* Sólo podrá ser teólogo, en sentido estricto, el que *oye* y *recibe* con fe viva el misterio de Dios y se *somete* a él con la *obediencia propia del creyente.* El incrédulo, lo mismo que el investigador de las ciencias de las Religiones respecto a las doctrinas de Buda, aunque las considere como falsas, puede percibir las palabras de la Revelación y hasta cierto punto, exponerlas. Advirtiendo que la relación entre el investigador y el objeto de su investigación está situada en un plano natural, mientras que la relación entre incrédulo y Revelación trasciende este plano. Tales son la Teología racionalista y la liberal del método histórico-crítico. Los teólogos que la siguen son incapaces de considerar al Cristianismo como afirmación relativa a la realidad divina, como algo esencialmente distinto del mito o la leyenda puramente humanos. No están en relación directa con la realidad que estudian. Han olvidado que la Revelación es una llamada amorosa de Dios y, consiguientemente, sólo puede comprenderla el que la oye con actitud amorosa; es decir, el que la afirma y se entrega a ella. El Amor manifiesta sus misterios solamente al amante. El obcecado, el indiferente, ante la Revelación se halla en idénticas circunstancias a como el que no entiende nada de música ante una melodía. Una Teología incrédula es un ejemplo contundente más de eso que se ha llamado categoría del «hierro de madera» (K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neuen Theologie,* 1926, pág. 200).

4. Al exponer sus explicaciones, la Teología elaborará y utilizará experiencias obtenidas dentro del mundo. Por ejemplo: para explicar la frase «Dios es el amor», analizará y tendrá en cuenta el significado natural que tiene la palabra «amor». Dios mismo se sirve de imágenes y parábolas extraídas de la vida cotidiana para declararnos lo que quiere decir cuando se revela. La última razón de este método la encontraríamos en la Creación; de ella obtenemos nuestras experiencias naturales y sabemos que Creación y Revelación tienen a Dios como origen. El mundo creado, es cierto, ha quedado desfigurado a consecuencias del pecado humano; pero no tanto que no nos exprese la Gloria de Dios de alguna forma. El hecho, pues, de que Dios se sirva de realidades y acontecimientos de este mundo, convirtiéndolos en símbolos e imágenes de sus manifestaciones en lo terreno, nos garantiza que no nos equivocamos al ver en el mundo visible y experimentable analogías con la realidad manifestada en la Revelación sobrenatural. No obstante, la Revelación está de tal manera estructurada, que nos recuerda de continuo que el mundo de nuestra experiencia, comparado con la realidad de que nos habla la Revelación, es más desemejante que semejante a ella. Hay analogías sólo, aunque esas analogías sean efectivamente reales.

Hemos de servirnos con cautela de las experiencias de la vida cotidiana al querer explicar con ellas la Revelación. El que proceda así, puede obtener de esas experiencias valiosos puntos de partida para interpretar justamente la Revelación.

5. El sistema por cuya elaboración se esfuerza la Teología científica no es una invención arbitraria, ya que ha sido insinuado por la Revelación misma. Aunque la Revelación no se presenta bajo la forma de un sistema científico, los datos particulares de ella constituyen una totalidad viva y forman un orden misterioso de interdependencia mutua. Misión de la Teología es demostrar la existencia de esa totalidad; señalar el lugar que ocupan en esa totalidad cada uno de los hechos y verdades de la Revelación, y explicar la importancia que lo particular tiene dentro de la totalidad. El Concilio Vaticano define así esta misión: «Cuando la razón iluminada por la Fe investiga con constancia, piedad y sobriedad, obtiene cierta comprensión de los misterios, en sumo grado fructífera, ya al considerar sus analogías respecto a lo conocido naturalmente, ya al investigar sus mutuas dependencias con respecto al fin último del hombre» (Sección 3.ª, cap. 4, D. 1796, N. R. 43).

Si la Teología se esfuerza por descubrir el orden interno de los misterios, la visión unitiva de la totalidad aparecerá en cada una de sus explicaciones particulares. Así, por ejemplo, en la exposición del Bautismo se traslucirán los otros misterios, y en concreto el misterio del Reinado de Dios. En la sistematización de una verdad particular de la Revelación se reconocerán sus relaciones con las demás. Al exponerse el sacramento de la Penitencia se tendrá que descubrir y explicar lo que dentro de este sacramento tiene relación con el bautismo o con el Juicio Final.

El fin de la Revelación es nuestra salvación y no hay revelación alguna particular que no haga referencia a esta meta última. La Teología científica tiene que tener presente siempre este punto de vista e intentar resaltarlo. Resultaría esencialmente imperfecto cualquier estudio científico de la Revelación que descuidase el mostrar que cada una de las verdades reveladas y el conjunto de ellas tiende al perfeccionamiento supremo del hombre. Es muy cierto que la Teología se esfuerza por conocer a Dios en su totalidad, en alcanzar un conocimiento lo más adecuado posible de la Verdad-Persona que es Dios mismo y que todas estas realidades merecen que nos lancemos a conocerlas. Pero ese Dios buscado por la Teología es un ser que mediante la Revelación desea implantar en la Creación su poderío de santidad y justicia, de verdad y amor, a fin de que el hombre pueda obtener de esa manera su salvación. Por eso la Teología que trata de conocer a Dios en toda su realidad no puede prescindir de patentizar las relaciones existentes entre el poder divino y el perfeccionamiento de la vida humana. Esta misión quedaría incumplida si se limitase a introducir una sección o capítulo en el que se estudiase la salvación del hombre como un tratado más. En cada caso tiene que explicar las relaciones que median entre la Revelación y el Reinado de Dios inherente a ella y la salvación del hombre.

6. La Razón, iluminada por la Fe, es el órgano mediante el cual la Teología—no carismática—adquiere sus conocimientos. La razón equipada con esa nueva capacidad visual, la gracia sobrenatural, que tratará de constatar, defender, contemplar y comprender sintéticamente la Revelación. Luz natural de la razón y luz sobrenatural de la gracia se aunan en la Teología científica para constituir un todo orgánico. Así, pues, la capacidad cognoscitiva de la Teología no es ni la sola razón, ni la sola fe: son las dos simultáneamente constituyendo un conjunto vivo. El éxito de los esfuerzos

teológicos será tanto mayor cuanto con más claridad brillen estas dos luces, cuanto más viva sea la fe y cuanto más agudo y penetrante el entendimiento.

En la época de los Santos Padres (San Agustín) y en la primera Escolástica (San Anselmo de Canterbury, Hugo y Ricardo de San Víctor) se hacía resaltar que el pecado original había quebrantado la fuerza del entendimiento. Los efectos más fatales del debilitamiento de la razón en los hijos de Adán se muestran de un modo más neto en lo tocante al conocimiento de Dios. El pensamiento «puro» del hombre caído, en este punto, solamente puede seguir la ley lógica y exacta del pensar cuando recibe el aliento de la gracia purificante. Santo Tomás deduce, como vimos, un profundo razonamiento para demostrar la necesidad de la Fe, destacando en ésta más su capacidad para elevar al hombre a conocimientos superiores que su carácter meramente curativo. La Fe comunica al hombre una visión nueva y necesaria para percibir los misterios divinos; fundamenta la coordinación interna entre nuestro pensamiento y la Revelación sobrenatural.

Los conocimientos teólogicos adquiridos por el especialista merced a su esfuerzo especulativo, son—atendido su aspecto formal—puramente naturales, aunque gracias a la Fe posean una fundamentación sobrenatural (*habitus fundamentaliter supernaturalis, formaliter naturalis*). No obstante, cuando un teólogo ha obtenido sus conocimientos mediante la especial intervención gratuita del Espíritu Santo—*donum intellectus, donum sapientiae*—hemos de reconocer que se encuentra en un estado esencialmente sobrenatural.

7. Por mucho que penetre la razón en las profundidades de la Revelación, por grandes que sean los adelantos realizados en la comprensión del misterio de Dios, este misterio queda como tras un velo mientras duran los días de nuestra peregrinación. En verdades racionalmente evidentes no hay Teología, por más penetrante que sea, capaz de convertir las verdades de la Revelación; éstas seguirán siendo verdades reveladas en el tiempo de la historia terrena. La fe es el órgano por el cual nos las apropiamos y sólo por ella el teólogo ocupado en su estudio se adhiere a esas verdades. El Concilio Vaticano afirma: «Sin embargo, ésta (la razón iluminada por la Fe) no llegará jamás a comprender con el mismo grado de claridad con el que comprende sus propios objetos, las verdades de Fe. Los misterios divinos trascienden de tal forma las posibilidades del entendimiento creado que, a pesar de haber sido

manifestados en la Revelación y aceptados en la fe, quedan como cubiertos por un velo, como rodeados de una especie de oscuridad. Mientras peregrinamos en esta vida mortal lejos del Señor, caminamos por las vías de la fe y no por las de la visión» (*II Cor.* 5, 6 y sigs.) (Sesión 3, cap. 4; D. 1796; N. R. 43.)

8. A la Teología no le está permitido criticar, de cualquier modo que sea, la Palabra de Dios. Podrá y hasta en ciertos casos deberá criticar las interpretaciones humanas acerca de la Palabra de Dios y el modo de anunciarla. El celo por la verdad pura de la Revelación y su conservación es lo que debe animar a toda crítica. Celo por el Reino de Dios, reino de Verdad y Amor.

9. Dos razones por las que la Teología es una *ciencia eclesiástica:*

a) La Iglesia entrega al teólogo el objeto de sus investigaciones: la Revelación. La conciencia de la fe existente en la Iglesia universal es la que se lo ofrece. Fácil es comprender el papel decisivo que en esto juega el Magisterio eclesiástico. En las enseñanzas ordinarias o extraordinarias del Magisterio encuentra el teólogo el contenido de la Revelación divina. Se impone, pues, que el teólogo trace un corte trasversal en la fe y el Magisterio eclesiástico del tiempo en que vive, junto con un nuevo corte longitudinal que partiendo de los tiempos presentes llegue a lo largo de los siglos hasta los comienzos del Cristianismo. Sólo procediendo así descubrirá el sentido recto de las enseñanzas actuales. Sólo así reconocerá la plenitud de lo que la Iglesia enseña y el lugar que lo particular ocupa en el seno de lo universal.

b) El teólogo sólo puede practicar la Teología en tanto que es cristiano creyente, como miembro que es de la Iglesia. La Teología no es un asunto privado del teólogo, sino la manifestación viva de la comunidad eclesiástica. En la Teología carismática esto aparece con toda claridad por el carácter de acción directa que en ella juega el Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia. Cuenta esta Teología entre los dones que según San Pablo (*I. Cor.* 12) sirven para la formación del cuerpo de Cristo. Todos los carismas enumerados por el Apóstol han sido otorgados a los particulares con el fin de que los pongan a servicio de la Comunidad. Ahora bien, la Teología científica, en cierto sentido, es también una manifestación vital del Espíritu Santo que actúa en la Iglesia con la diferencia de que en ella el Espíritu Santo se acomoda a las le-

yes de la razón y se sirve de ella como de un instrumento. He aquí por qué la Teología católica es una manifestación, una de las formas de manifestación, de la Vida de la Iglesia. El Espíritu Santo, alma y vida de la Iglesia, actúa a través del espíritu particular de un creyente en la comunidad. La Teología científica, manifestación vital de la Iglesia, está al servicio de la Iglesia entera. Por medio de esta Teología adquiere la Iglesia un conocimiento más profundo y completo de las cosas creídas por ella. Cuanto mayor sea la fidelidad de un teólogo en la exposición de lo revelado, tanto mayor será la luminosidad con que la comunidad eclesiástica verá reflejada en su obra la conciencia de la fe en que ella misma cree. Por otra parte, el teólogo puede contribuir a esclarecer y purificar la conciencia creyente de los fieles.

c) Toca que resaltemos, como consecuencia de lo dicho, la *enorme responsabilidad* del teólogo frente a la Iglesia. Sólo con la condición de estar incorporado a la totalidad, de vivir *en* y *con* la Iglesia, podrá el teólogo llevar debidamente a cabo la misión que le ha sido confiada. Por eso tiene que estar dispuesto a someterse siempre al Magisterio, respecto a las interpretaciones de la Revelación. A su vez, el Magisterio, por medio del cual habla la comunidad del Cuerpo de Cristo, al reconocer la validez de la Teología científica, garantiza la verdad de sus afirmaciones. Cabría decir: la Teología, reconocida como válida por la Iglesia, es el estudio y exposición de la conciencia de la Fe y de la Revelación de la Iglesia, inspirada y mantenida viva por Cristo en el Espíritu Santo.

§ 2

El objeto de la Teología

1. Según lo que hemos expuesto hasta aquí, el *objeto principal* de la Teología es Dios, no considerado en Sí mismo o en su Majestad pura, sino en cuanto que se ha revelado a Sí mismo en Cristo, ha confiado su Revelación a la Iglesia para que por medio de ella sea anunciada a través de los tiempos. Es cierto que la Teología habla de realidad creada: cosas y hombre. Más aún, cabe decir que la Teología científica se ocupa detenidamente de esos objetos. Hablan, sí, de la criatura en cuanto está en relación sobrenatural con Dios participando de su Ser y Vida en la Gloria del

Señor. No considera las cosas, la Teología, como son en sí mismas con sus esencias propias y sus relaciones inmanentes, sino en aquel tipo de relaciones que la unen con Dios y que están fundamentadas en la Creación y Revelación sobrenatural. El teólogo, pues, no planteará problemas en torno a la esencia del hombre del mismo modo que el filósofo. La ve desde un ángulo diverso: constatación y explicación de las relaciones existentes entre Dios y el hombre, limitándose a las pertenecientes a la Revelación.

2. El estado de la cuestión, según el modo de hablar escolástico, podría expresarse así: Dios y la Creación son el *objeto material* de la Teología y el *objeto formal* es, según Santo Tomás (*In Sent.* I. prol. g. 1, art. 4). *Deus sub ratione deitatis.* Consideración que ha seguido precisándose más y más en la Teología posterior. La Escolástica primitiva señalaba a Cristo como el objeto principal de la Teología, bien como Redentor o bien como exponente de la palabra o acción divinas. Entre los escolásticos actuales se realiza de nuevo esta definición de la Escolástica primitiva. Tal vez es posible conciliar las actitudes tomista y moderna. Podríamos razonar de la forma siguiente: Dios revelado en Cristo para establecer su imperio en la Creación entera, es el objeto de la Teología. Dios quiere realizar con Cristo y por Cristo su voluntad salvífica de todo el género humano (*Io.* 17, 3). Resulta, pues, que la Teología considera la realidad en su totalidad, divina y creada, desde el plano de Dios y con relación a Dios. Es una ciencia teocéntrica, en su sentido más estricto. Considera a Dios en tanto que es en Cristo creador de la vida sobrenatural y de la perfección del hombre; por consiguiente, en todas sus exposiciones y declaraciones tendrá que referirse a Cristo y al Reino de Dios que Cristo ha venido a instaurar en el mundo.

Todo mirado con los ojos de Dios. Dios es para el teólogo la razón última del conocer (*ratio cognoscendi*), esforzándose por apropiarse mentalmente el autoconocimiento divino que Dios ha revelado, tomando así parte en el propio conocer de Dios. En la Edad Media se expresaba esto diciendo que Dios es el *sujeto* de la Teología.

3. Trata, pues, la Teología de ver a Dios tal y como se manifiesta en el semblante de Cristo y la realidad no-divina, tal y como el mismo Dios nos la ha interpretado y declarado. Por ello sus exposiciones son las más objetivas y seguras, las más sobrias y profundas. Gracias a la Fe, el teólogo se emancipa de las ilusiones o

elucubraciones fantásticas en que puede incurrir dejándose guiar solamente de su inteligencia natural. Cristo abre los ojos del teólogo; mejor, Dios es el que le dirige la palabra por medio de Cristo en el Espíritu Santo. He aquí por qué la Teología se esfuerza por ofrecernos conocimientos que rebasan la esfera de lo interesante o novedoso. Sus conocimientos son de carácter decisivo y obligatorios para la vida perfecta del hombre. Sus afirmaciones ganarán en seguridad cuanto con mayor fidelidad reflejen el contenido de la Revelación. A medida, por el contrario, que se mezclen más reflexiones humanas será mayor la incertidumbre. Debe la Teología deslindar bien los campos: una cosa es lo que Dios garantiza con su Revelación que goza del máximo de certeza, y otra las explicaciones debidas a la especulación humana para que el lector u oyente no identifique de una manera peligrosa la Revelación con la explicación, concediendo a ésta un crédito mayor del que le es debido o del que exclusivamente corresponde a la Revelación (Cfr. § 4, núm. 5.)

4. La Teología ha colocado en el centro de sus especulaciones al Señor y no al hombre, y en ello radica su diferencia primordial con las filosofías vitalista y existencial. La Teología no sólo habla de Dios en gran número de casos, sino que por lo general habla siempre de Dios. No importa que los capítulos dedicados dentro del Dogma al estudio de Dios ocupen o no menor extensión que los que se refieren al hombre y a la salvación; ¿acaso no se relacionan éstos en último término con Dios? La Teología, al hablar de la Creación, los Sacramentos, Postrimerías, Iglesia, en definitiva de lo que trata es de Dios. Dios es el creador de este mundo y su conservador; Dios es quien estableció los sacramentos, los Novísimos y quien instituyó la misma Iglesia. Aún el mismo lenguaje teológico se ocupa de que esto quede claro; así, no se titulan los capítulos, por ejemplo, Creación, Sacramentos, Novísimos, Iglesia, sino Dios creador, Dios fundador de los Sacramentos y de la Iglesia, Dios consumador de la salvación.

5. La Teología se diferencia interna y esencialmente de la *Metafísica*—Ontología—por el hecho de que en ella se trata del Dios que se ha revelado en la Historia. La Metafísica estudia las esencias, incluso la de Dios, consideradas en sí mismas. La Metafísica alcanzó su mayor grado de desarrollo con las figuras de Platón y Aristóteles; en sus obras se nos habla de Dios como Bien sumo, Ser y Conocer absolutos, Motor inmóvil. No hay camino directo

para entroncar la Filosofía griega, sobre todo desde la aristotélica, con el Dios que se acerca al hombre y actúa en él. Porque este Dios de la Revelación es voluntad y fuerza; entra en la Historia y se presenta ante el hombre como persona activa, como Juez o Padre misericordioso, como Salvador y Consumador. Impelido por un amor verdaderamente abismal se entrega al hombre que le percibe a través de la fe en Cristo. La Teología trata del Dios que ha penetrado en la Historia para llevar a término la obra de nuestra Salvación. No es una ciencia de las esencias, según el sentido aristotélico, ni siquiera de las esencias sobrenaturalmente consideradas. Hay disciplinas teológicas en las que aparece con toda nitidez esto; pongamos el caso de las Ciencias bíblicas, la Historia eclesiástica o el Derecho canónico. Pero lo dicho conserva su validez también en la Dogmática, disciplina eje de la Teología. Un teólogo que tratase de practicar análisis esenciales sobrenaturales perdería de vista lo que es primordial y decisivo en el objeto de sus investigaciones: Dios, ese Dios que actúa y obra en la Historia humana precisamente por amor al hombre.

Por consiguiente, la Teología no es un platonismo o aristotelismo sobrenaturalizado. Con esta afirmación no tratamos de escatimar o negar la importancia que el aristotelismo ha tenido en la comprensión interpretativa de las verdades reveladas; la Ontología aristotélica ha aportado valiosos medios a la Teología para exponer y explicar sistemáticamente la Revelación. La Metafísica de Aristóteles es investigación de las esencias; la Teología, por el contrario, es un conocimiento—informado por la fe—sobre el Dios que actúa y obra en Cristo. La Metafísica puede prestar a la Teología servicios inmensos de dos modos: primero, ofreciéndole indicaciones y puntos de vista a la razón del creyente cuando trata de pasar del conocimiento acerca del Dios activo al conocimiento del Ser y de la Esencia de Dios; segundo, contribuyendo a la explicacación de los símbolos e imágenes con que a menudo se nos ofrece envuelta la Revelación, dotándonos de conceptos que los esclarezcan y precisen.

En esta unión cooperadora de la Ontología y la Teología es siempre esta última la que debe gobernar. Por eso no puede servir la Ontología griega netamente originaria, tal y como salió de las mentes de sus autores, saturada de paganismo y mito; tiene que sufrir numerosas transformaciones y cambios. A esta luz se

comprenderá la inmensa labor de Santo Tomás de Aquino al integrar la filosofía aristotélica en el seno de la Teología.

6. Dios, actuante en el hombre y su Historia, el Dios que se revela, es el objeto de la Teología, cuyo ejercicio práctico presupone una serie de *actitudes* que debe el hombre adoptar frente a ese Dios. Actitud de respeto y obediencia, adoración y amor. Aun el teólogo considerado como investigador no está dispensado de observar esta actitud respecto de Dios. Nunca puede olvidar que Dios es Dios. Si lo olvidase, no solamente pecaría haciéndose reo de una trasgresión religioso-moral, sino incluso contra las exigencias mismas de la ciencia. El científico, es cierto, tiene que habérselas, en primer término, con conceptos, con su explicación y su interdependencia; pero ¿los conceptos no se refieren a una realidad? La realidad del teólogo es Dios; los conceptos suyos tienen que referirse a Dios. Una sola excepción podría presentarse: el caso de tratar los conceptos no en cuanto a tales, sino en cuanto son medios con cuya ayuda se pretende conocer a Dios. Sería exponer los conceptos de una manera nominalística.

El teólogo tiene que poseer estas aptitudes aunque no está, naturalmente, obligado a actualizarlas en cada momento. Es como un bagaje que debe acompañarle siempre a manera de una posesión inconsciente, de un temple interno (temple = *Stimung,* en el sentido que Heidegger da al *habitus*).

§ 3

La Teología como ciencia

1. En el siglo XIII pudo el Occidente conocer la totalidad del pensamiento aristotélico, que adquirió una pronta y decisiva influencia en las Universidades, no sólo en cuanto a los métodos, sino también en lo referente a su contenido. La Teología, hasta entonces disciplina principal enseñada según los métodos platónicos, tras ese encuentro con el aristotelismo, ve planteado un problema: ¿es Ciencia en el sentido aristotélico? Si lo es, ¿qué lugar ocupará en la serie de las otras ciencias profanas?

2. Este problema no existía antes de que se introdujera el sistema científico de Aristóteles, a pesar de que la Teología fuese definida como ciencia de la Fe (*intellectus fidei*). Según San Pablo, el creyente inspirado por el Espíritu Santo (por el *Pneuma*),

puede comprender la sabiduría divina encerrada en el misterio de Cristo; de esta manera se comunica al creyente la gnosis o conocimiento de los misterios de Dios. Ante sus ojos aparecerá sin velos el sentido espiritual de la Sagrada Escritura (*II. Cor.* 4, 4). Los medios por los que San Pablo trata de llegar al conocimiento ***in fide*** son la consideración de la independencia entre las verdades de la fe y los símbolos del orden natural (*I. Cor.* 15, 12-38).

Durante mucho tiempo—casi hasta fines del siglo II—las directrices paulinas siguieron siendo la norma. Se consideraba al Cristianismo, mejor a Cristo, como un hecho en el que se cimenta nuestra Salud y que había que comprender, explicar y defender de la mejor manera. A medida que se fueron convirtiendo al Cristianismo hombres familiarizados con la filosofía pagana se palpó la perentoria necesidad de establecer relaciones entre Cristianismo y Filosofía, de demostrar que aquél es la consumación y el cumplimiento de los conocimientos verdaderos que podía encerrar el paganismo. Clemente de Alejandría y mucho más Orígenes, trataron de llevar a cabo una defensa en gran escala del Cristianismo, esforzándose también por conciliar entre sí la sabiduría cristiana y el paganismo. Según ellos, la fe es la auténtica y verdadera gnosis y la Filosofía pagana es una propedéutica de la contemplación espiritual y atenta de las cosas reveladas en la fe. San Agustín fué en el Occidente quien con más energía y decisión fomentó estas tendencias. Para él, debe el conocimiento penetrar hasta lo verdaderamente permanente y eterno. *Ciencia,* según San Agustín, es el conocimiento de lo pasajero, y *sabiduría* es la contemplación de lo eterno; por tanto, ciencia es un grado anterior a la sabiduría. El conocimiento del Cristo histórico conduce a la visión de su esencia divina. Los esfuerzos de nuestra razón tendrán tanto mayor éxito cuanto más sepamos desligarnos de lo mundano. Una continua purificación capacita a nuestro entendimiento para ascensiones en el conocer. La ascensión en los grados de conocimiento, a su vez, comporta un progreso incesante en el avance purificativo por el que nos evadimos de lo terreno.

La idea agustiniana de que el conocimiento del misterio de Dios y la purificación del hombre se condicionan y apoyan mutuamente siguió dominando hasta el siglo XIII. Ya en el XI empiezan a vislumbrarse nuevas concepciones que culminaron con Santo Tomás de Aquino. El iniciador fué San Anselmo de Canterbury, hombre vuelto hacia el pasado y hacia el futuro. Anselmo introdujo en

Teología la novedad de pretender penetrar los misterios de la Revelación por medio de una argumentación racional, sirviéndose de la actitividad propia de la inteligencia. Pretende encontrar nada menos que «argumentos racionales necesarios» capaces de demostrar la verdad de la Revelación. Cierto que sigue considerando la fe como fundamento de la razón, y en este sentido no puede incluírsele en el número de los teólogos racionalistas, pero acentúa ya mucho más que San Agustín el poder de la razón. Estos esfuerzos especulativo-racionales dentro del campo teológico alcanzarán su punto culminante al elaborarse teológicamente el sistema total de Aristóteles. San Alberto *el Grande* reúne los materiales necesarios, y Santo Tomás los lleva a sus últimas conclusiones. Es entonces cuando surge la pregunta: ¿la Teología es o no una ciencia según el sentido que se da a ésta en la Filosofía aristotélica?

3. Para Aristóteles, ¿qué es ciencia? El filósofo griego la define como «conocimiento de una cosa por medio de la demostración». Esta, a su vez, es deducir una consecuencia a partir de premisas dadas. Ciencia es la totalidad de conocimientos obtenidos y ordenados a base de actividades destinadas a la adquisición de tales conocimientos. Las premisas (los principios, los fundamentos del conocimiento) no son demostrados por la ciencia particular a la que sirven de base, sino que se presuponen en ella; se toman de una ciencia superior correspondiente. La ciencia que toma de otra los fundamentos de su conocimiento—por ejemplo, la Física de las Matemáticas—se denomina en el lenguaje aristotélico como ciencia subalterna *(scientia subalternata)*. Así surge la jerarquía de las ciencias: la primera de todas es la Filosofía, ya que ella no recibe de otra superior los fundamentos de su conocer y sus principios son axiomas últimos y supremos que no necesitan ser demostrados. Están evidenciados inmediatamente y ello garantiza su validez; podrán, a lo sumo, ser explicados; pero la evidencia no precisa demostración.

4. Si aplicamos este concepto de ciencia a la Teología, resulta lo siguiente: la Teología, como cualquier ciencia, tiene sus pruebas y demostraciones por las que llega a nuevos conocimientos; es verdadera ciencia en el más estricto sentido aristotélico. Los principios de que se sirven tampoco son demostrados por ella, los presupone como otra ciencia cualquiera; en esto continúa siendo auténtica ciencia. Estos principios son los *artículos de la fe*. Santo Tomás de Aquino considera como artículos de fe las verdades

formalmente reveladas, importantes para la fe y la vida de la fe y que son anunciadas por la Iglesia de un modo especial. Este concepto ha sido ampliado por la Teología posterior, ya que considera como artículos de fe cualquier verdad directa y formalmente revelada propuesta por la Iglesia del tipo que sea. Este es el concepto que el Concilio Vaticano tiene de artículo de fe cuando afirma: «ha de ser creído con fe divina y católica todo cuanto contiene la palabra de Dios, escrita u oralmente transmitida y propuesta por la Iglesia para que la creamos como verdades divinas de la Revelación, tanto en decisiones doctrinales ordinarias como generales» (D. 1792). Las actas del Corcilio añaden: «Con esta doctrina se elimina el error de quienes enseñan que sólo los artículos de la fe formalmente definidos han de ser creídos con fe divina, reduciendo a un mínimo la suma de las verdades a creer» (*Collectio Lacensis,* vol. VII, 1937, 167).

El creyente recibe y acepta los artículos de la fe mediante la audición de la enseñanza *(auditus fidei):* los percibe y afirma en la fe.

5. Se presenta una grave dificultad. Aparece con toda claridad la diferencia esencial que hay entre la Teología y el resto de las ciencias. En éstas, es cierto, se presuponen fundamentos o principios de conocimiento; pero éstos pueden ser demostrados con una ciencia jerárquicamente superior. Los principios últimos de la Filosofía, ciencia suprema, no pueden ser demostrados, pero no lo necesitan por ser claros y evidentes. ¿Qué sucede con los principios de la Teología? Ni pueden ser demostrados por la razón, ni son evidentes, sino que han de ser aceptados mediante un acto de fe. No gozan de la evidencia suprema de los principios de la Filosofía y, si se quiere seguir afirmando la analogía entre la Teología y las ciencias profanas, ha de existir una ciencia capaz de ofrecer a la Teología los principios necesarios del conocimiento, de igual modo que sucede con las ciencias superiores respecto a las subalternas. ¿Existe una ciencia superior a la Teología? Santo Tomás contesta afirmativamente: la ciencia de Dios y de los santos, el conocimiento divino de la realidad. En la Revelación, Dios ofrece a los hombres una parte de los conocimientos inmediatos de que El dispone. Resulta, pues, que la Teología recibe sus principios no de una ciencia humana, sino de la ciencia del mismo Dios, fuente que trasciende todas las realidades y conoci-

mientos humanos. La Teología es ciencia subalterna de la ciencia de Dios.

Cabría ahora preguntar si el espíritu humano no será víctima de un lamentable error al creer que en la fe llega a captar la Revelación de Dios. De ser así, los principios de la Teología no serán auténticos, sino aparentes. Ante semejantes dudas puede la razón creyente demostrar la realidad de la Revelación, patentizar que Dios ha salido de su ocultamiento y se ha manifestado a los hombres. Estas pruebas y razones están aducidas en la Teología Fundamental, ciencia teológica de los fundamentos en el sentido literal de la palabra. La validez de los artículos de la fe, principios de la Teología, no puede lograrse a base de evidencias internas, sino mostrando que Dios mismo es quien la garantiza. Por consiguiente, la Teología no conoce directamente la verdad y evidencia de sus principios, sino de una manera indirecta. Por recibir sus principios de una fuente trascendente, la Teología se diferencia esencial y cualitativamente de toda otra ciencia.

6. La Teología, tras tomar posesión mediante la fe de sus principios, puede ejercer las funciones que tiene de común con las otras ciencias: deducción de nuevos conocimientos partiendo de premisas dadas. Esta fórmula podría a primera vista producir la impresión de que la Teología, en cuanto ciencia, comienza su actividad en el límite último de la verdad revelada, quedando fuera de su incumbencia lo que se encierra en el recinto de la Revelación. Así, la constatación y explicación de los artículos de la fe no sería un trabajo propio de los teólogos. Efectivamente, se han interpretado de esta manera los conceptos tomistas acerca de la Teología. Conforme a esto, constituyen el contenido de la Teología sólo aquellas conclusiones que pueden deducirse de las verdades reveladas: una «Teología de las conclusiones». Contra este modo de entender la Teología han surgido en los tiempos modernos vivas objeciones.

Sin embargo, se trata de un malentendido. Sea lo que fuere, lo que este o aquel teólogo ha dicho sobre la «Teología de las conclusiones», Santo Tomás jamás afirmó que el campo de la Teología se halle fuera del recinto de lo revelado. Antes al contrario, deberá la Teología explicar los artículos mismos de la fe.

7. De acuerdo con el concepto de ciencia que estableció Aristóteles, tiene la Teología que llenar una doble misión:

a) Obtener nuevos conocimientos mediante conclusiones derivadas de los artículos de la fe. Esta deducción, según Santo Tomás,

constituye la esencia de la Teología; implica el análisis de los artículos de la fe destinados a desplegar ante el creyente el sentido total de esos artículos. Esta opinión es, a nuestro juicio, la más acertada. En el ejercicio de esta actividad el teólogo puede emplear también verdades evidentes de la razón. Sus procedimientos destacan verdades comprendidas implícitamente en aquellas verdades que fueron reveladas de una manera directa, de forma que los fieles lleguen a conocerlas clara y distintamente. Enriquecen, pues, nuestro saber tales procedimientos. Los conocimientos teológicos en primer término—los derivados de verdades reveladas—podría decirse que han sido revelados de una manera implícita; de los nombrados en segundo lugar—derivados de verdades racionales evidentes—que sólo lo fueron de una forma virtual.

b) Muchos de los conocimientos descubiertos por los teólogos serán a su vez verdades de Revelación. En tales casos, una verdad de Revelación es derivada de la otra: de ahí resulta que no todas las conclusiones derivadas de los principios nos llevan fuera del recinto de lo formal y directamente revelado.

Santo Tomás supo unir lo viejo con lo nuevo al designar como misión de la Teología tanto el conocimiento y estudio de los misterios revelados *(intellectus fidei)* como la deducción de nuevos conocimientos. Levantó con su síntesis un dique contra los peligros que, por un lado, implica la «Teología de las conclusiones», y, por otro, contra los que amenazaban por parte de la antigua Teología anselmiana. El peligro de esta última consiste en querer convertir las verdades de la fe en evidencias racionales, tratando de explicarlas inmanentemente mediante pruebas necesarias. Al destacar aquí este peligro no pretendemos menoscabar el valor de esta Teología que dió pruebas de fuerza vital y fructífera en el tiempo de los Santos Padres y que ha prestado innegables servicios a la comprensión del Cristianismo, mostrando su originalidad frente a las tendencias empeñadas en querer confundirle con el paganismo. Sólo hemos querido hacer una ligera alusión a la inseguridad de la actividad humana, que es tanto mayor cuanto mayores son los valores de los que se ocupa. Puede esta Teología alegar en su favor que trabaja dentro del seno de la Tradición santa. El peligro de la «Teología de las conclusiones» consiste en declarar prematuramente como doctrina revelada aquellos conocimientos, deducidos mediante la Lógica, de verdades auténticamente reveladas. Entre el último conocimiento lógicamente deducido y la premisa tomada de

la Revelación media una distancia enorme para poder afirmar que también esta conclusión ha de ser incluída en el tesoro de la Revelación. Santo Tomás evitó tanto este peligro como el que amenaza a los procedimientos anselmianos.

8. Aunque este concepto de Ciencia, establecido por Aristóteles y trasformado por Santo Tomás, deba ser aplicado de una manera directa a la Teología especulativa, puede servir también para mostrar que las disciplinas históricas de la Teología son auténticas ciencias, supuesto que ellas constatan los artículos de la fe, que son, como dijimos, los principios de la demostración para el teólogo.

9. Si nos abstenemos de aplicar a la Teología el concepto de ciencia medieval establecido por Aristóteles, prefiriendo servirnos del concepto *moderno,* cabría decir: ciencia es toda clase de esfuerzo cognoscitivo-espiritual referido a un objeto determinado y homogéneo, verificado de acuerdo con las prescripciones de un método correspondiente al objeto en cuestión, que tiene como fin la obtención de conocimientos sistemáticos comunicables a otros. Así, la Teología es una ciencia al menos en el sentido en que se esfuerza por ofrecer una explicación sistemática de la Revelación cristiana. Trata de ofrecer una respuesta a la pregunta: «¿Qué es el Cristianismo?»

Al respondernos sistemáticamente acerca del origen, esencia, relaciones con el mundo y la Historia, la interdependencia de los hechos particulares y la totalidad, etc., la Teología pretende contestar a la pregunta que queda formulada más arriba, cumpliendo con todos los requisitos que se postulan de una ciencia. Al mismo tiempo puede alegar en su favor que interesa, la Teología, a un número importante de hombres que se confiesan cristianos y quieren vivir cristianamente conforme a las normas y doctrinas que ella explica. Investigar, pues, sobre el Cristianismo lleva implícito el hacerlo también sobre la mentalidad psico-espiritual de una gran parte de la Humanidad, tanto en el pasado como en el presente. Aún el incrédulo puede, en este aspecto, conceder a la Teología un puesto entre las ciencias y de alto rango, igual que reconoce el carácter científico de las disciplinas que se consagran al estudio de los documentos del pasado o de fuerzas psíquicas vivas.

10. El investigador, hasta el que rechaza la verdad del Cristianismo, tiene que admitir la cualidad de ciencia que posee la Teología por la misión que realiza. Mas la Teología no se limita a

esta misión. La forma que acabamos de describir prescinde o puede prescindir de si es o no verdadera, puede contentarse con declarar que el Cristianismo es un fenómeno histórico. La Teología auténtica alberga como decisiva la cuestión de si las afirmaciones que sostiene, como sucede en las otras religiones, han de ser consideradas como manifestaciones de la vida psíquica interior de sus fieles o como revelaciones válidas de la realidad. Considera la Teología las doctrinas del Cristianismo como verdades mediante las cuales Dios revela su propio misterio, el misterio del hombre y el de la vida humana. El teólogo no encuentra el objeto de sus investigaciones en el estudio de la realidad mundana, sino en la consideración de que es algo recibido directamente de Dios. La fe es el órgano por medio del cual capta con certidumbre firme e infalible un objeto que trasciende todas las posibilidades del entendimiento. En esto radica sus diferencias con las otras ciencias, ocupadas de objetos naturalmente cognoscibles. La cuestión de si la Teología ha de ser considerada como ciencia—no ya la practicada según el método de la Historia de las Religiones, sino la propiamente tal—depende de una cuestión ulterior: ¿puede lo sobrenatural ser punto de partida y objeto de investigaciones científicas? Quien afirma la existencia de un Dios personal y vivo, tenderá a responder afirmativamente, puesto que es posible que ese Dios se haya revelado a los hombres directamente y los hechos históricos mostraran que esta posibilidad se convirtió en realidad. El investigador en cuestión considerará la Revelación como una elevada garantía que asegura el éxito de los esfuerzos teológico-científicos; en efecto, todas las ciencias desean conocer la verdad y se esfuerzan por conseguir esa meta. La sumisión, por tanto, del teólogo a las declaraciones de la Revelación no debe ser estimada como una sujeción anticientífica, impropia de la actitud ante la ciencia. Esa sujeción es un acto mediante el cual el teólogo se entrega a Dios, Verdad en persona, poniéndose bajo los auspicios de esa Verdad personal. Ante la verdad, la ciencia deja de ser libre; ante Dios, Verdad-Persona, ¿qué acaecerá? Añádase a esto que el hombre, en tanto criatura, depende absolutamente de Dios, Señor y Creador de cuanto existe, estando obligado a someterse a El y obedecerle. (*D.* 1789, 1810).

Colocado frente a la verdad, que es Dios, el hombre no puede menos de percibir voluntariamente lo que le revela y comunica. En la sujeción a la Verdad-Persona, que se revela en Cristo, adquiere la Teología la libertad requerida de los procedimientos

científicos; de modo que puede buscar y enseñar la verdad objetivamente, sin dejarse influir por factores ajenos a la ciencia. La libertad se manifiesta en la investigación del sentido y de la interdependencia de cada uno de los contenidos particulares de la Revelación: comprensión espiritual, exposición de su desarrollo histórico, solución de los problemas actuales de acuerdo con las enseñanzas de la Revelación.

Si se afirma que lo sobrenatural puede ser objeto de la Ciencia, «la Teología cae bajo el concepto de ciencia, como cualquier otra disciplina. Descubre en sus fuentes el misterio de la fe, que es su objeto; lo realiza a base de procedimientos científicos directamente en las enseñanzas de la Iglesia e indirectamente en la Escritura y Tradición; de esas fuentes deduce conocimientos nuevos, sirviéndose de medios científicos y esforzándose por elucidarlos racionalmente y unirlos de una forma científica para configurar con ellos la totalidad homogénea de un sistema (A. Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens,* 1937, págs. 95 y sigs.).

11. La Teología pretende llegar a su meta—la comprensión científica de la Revelación—por *dos caminos: fijando* exactamente el contenido de la Revelación y tratando de *comprender* y *sintetizar* el contenido de la Revelación. La Teología *positiva* es la que se consagra a la labor primera; la Teología *especulativa* es la que se dedica al cumplimiento de la otra misión. La Teología positiva desarrolla el *auditus fidei* hasta lograr comunicarle un carácter científico; la *especulativa* desempeña la misma misión respecto al *intellectus fidei* de la fe simple y sencilla.

a) La *Teología Positiva,* sirviéndose de los métodos proporcionados por las investigaciones histórico-filológicas, trata de resolver la siguiente pregunta: ¿Qué es la verdad revelada por Dios? Para llevar a cabo esta tarea pueden seguirse diversos caminos. Los Profetas del Antiguo Testamento, Cristo y los Apóstoles, son los que nos han legado la Revelación, y teniendo en cuenta que las comunicaciones de aquélla se hallan testificadas en la Escritura Santa, se podría presuponer que la Teología positiva comenzará con el estudio de la Escritura. Pero este camino no es seguro, ya que no es la Sagrada Escritura, sino la Iglesia, quien nos enseña cuáles son los libros que forman el conjunto de la Biblia. Por tanto, el punto de partida lo constituirá el estudio de las enseñanzas de la Iglesia. Este es el canon y la regla próxima y formal de la fe y de la Teología. El comienzo de la actividad científica de la Teología será el

estudio de las doctrinas eclesiásticas, fijando en ellas el contenido de la Revelación, de acuerdo con la doctrina eclesiástica. Pero la Teología no puede contentarse con este estudio; esto constituirá sólo una especie de armazón, un aspecto o sector de la Revelación. La Iglesia presenta a los fieles toda la Escritura, mas en sus enseñanzas doctrinales, ordinarias y cotidianas, no ofrece al creyente todo el contenido de la Escritura con todos sus detalles. Téngase también en cuenta que las enseñanzas eclesiásticas destacarán esta o aquella verdad según la exigencia de los tiempos, relegando otras verdades de la Revelación a un segundo plano. La Iglesia, por otra parte, tiene que aparecer revestida de una forma temporal: ha de presentarse así para que los hombres la comprendan en este tiempo determinado en que aquéllos viven. Dado este estado de cosas la Teología se ve situada ante la misión de fijar y constatar la totalidad de la Revelación, su coordinación e importancia de cada una de las verdades en el seno de la totalidad. Para llevar esto a cabo la Teología dirige sus ojos al pasado, llegando hasta el comienzo mismo de la Revelación después de haber estudiado con detenimiento las doctrinas eclesiásticas actuales. El terreno de sus investigaciones es, pues, el testimonio entero de la Revelación, tal y como se encuentra en la Tradición, tal y como ha sido guardado, interpretado, desarrollado y declarado.

Simultáneamente, con el estudio del contenido de la Revelación, la Teología destaca su interdependencia, la *continuidad* histórica que media entre la Revelación y las tradiciones y enseñanzas eclesiásticas. La Teología demuestra que las enseñanzas actuales no hacen más que proponernos las realidades admitidas y testificadas por la Iglesia, aunque estén presentadas con formas nuevas y aparezcan con mayor amplitud.

Para llenar este cometido, la Teología se sirve del *método histórico-filológico*. La Historia, la Filología, la Historia de las Religiones, la Arqueología, formarán el conjunto de sus ciencias auxiliares. Estudia la Teología la Tradición total bajo la forma en que se presenta en la Escritura, decisiones conciliares, enseñanzas de los teólogos y en los documentos de la fe tanto en el pasado como en el presente.

La Palabra de Dios merece todos los respetos y que le consagremos todos los esfuerzos; por eso, la Teología no los escatima cuando se trata de fijar esa Palabra y hacer su constatación. No

es trabajo supérfluo dedicar detenidas investigaciones para interpretar rectamente una sola palabra, por ejemplo.

Un descuido en fijar con precisión la Palabra de Dios equivaldría a tomar una actitud indiferente ante el mismo Dios. La Palabra de Dios es una fuerza de Salud; no debe, pues, considerarse esfuerzo vano, ajeno a la vida, el trabajo que desempeña la Teología positiva en su aspecto filológico-histórico, que nos conduce hasta las últimas fronteras del pasado en busca de esa palabra de Dios. es necesario afirmar que contiene algo de la potencia salutífera del objeto al que consagra sus estudios y trabajos. Dada la importancia de la Teología positiva en cuanto concierne a la investigación de la divina Revelación, se comprende fácilmente que sus disciplinas (Ciencia bíblica, Historia de la Iglesia) hayan sido clasificadas como ciencias principales y no como secundarias, en la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus.*

Necesita la Teología positiva para llenar su cometido conocimientos histórico-lingüísticos tanto más amplios cuanto que ningún teólogo particular puede llevarla a cabo; exige la colaboración de muchos teólogos que intercambien los resultados de sus investigaciones, ayudándose y prestando sus servicios al desarrollo global de la ciencia. Al servicio de esta finalidad están revistas teológico-científicas, asociaciones, congresos y bibliotecas.

La Teología positiva es una ciencia de la fe, siendo ello lo que la diferencia de las investigaciones propiamente histórico-filológicas en la interpretación de un texto profano. En sus trabajos le guía la fe que ilumina la vista del teólogo; con los ojos de la fe puede el teólogo ver multitud de cosas que no es capaz de descubrir el historiador. Así, por ejemplo, el teólogo puede percibir la continuidad entre las enseñanzas eclesiásticas actuales y las de los siglos primeros; puede reconocer cómo el pasado contiene germinalmente lo que después se habrá de desarrollar en el futuro.

Procediendo de esta manera no se introducen en los testimonios del pasado elementos que no estén en él. El teólogo estudia el pasado según las normas exactas del método histórico-filológico, para valorar bajo la luz de la fe los materiales obtenidos. Esos materiales constituyen un enriquecimiento y mayor luminosidad de la fe con que se acogen las enseñanzas eclesiásticas del presente.

La investigación de la Sagrada Tradición no se impone como finalidad el buscar pruebas de las doctrinas eclesiásticas de un

tiempo dado: en sentido estricto, éstas ni pueden ser demostradas con argumentos extraídos de la Escritura o de la Tradición. Antes por el contrario, se podría afirmar que el Magisterio eclesiástico interpreta auténticamente los testimonios del pasado. Es la Iglesia la que garantiza tanto la amplitud del Canon (es decir, el tesoro de Libros Sagrados), como el sentido de su contenido. Establece, asimismo, las normas que han de estar vigentes para la interpretación de los Santos Padres; por ejemplo, el teólogo investiga las doctrinas agustinianas de una manera distinta a como lo hace el historiador; no pretende llegar a conocer las convicciones religiosas de un gran espíritu, sino constatar el reflejo que en San Agustín proyectan las enseñanzas religiosas y eclasiásticas del siglo IV. Más adelante estudiaremos con detalle la relación en que la Iglesia se halla respecto a la «Tradición Sagrada»; sobre todo, respecto a la Sagrada Escritura.

Aunque el teólogo, de esta forma, se somete a la Iglesia y sus enseñanzas, no lo realiza con un comportamiento opuesto a las exigencias de la ciencia. En efecto, el teólogo, al reconocer la autoridad de la Iglesia, no se inclina ante los dictados de un poder anticientífico. *El reconocimiento del Magisterio eclesiástico por parte del teólogo*, considerado como hombre de ciencia, es la única actitud objetiva y justa, puesto que es la Iglesia quien le comunica la Revelación. Sometiéndose a las prescripciones de la Iglesia se está sujetando a los dictados de la verdad: la Iglesia autorizada por la Verdad Suma que es Dios, tiene garantizada su actuación. La Teología Fundamental es la encargada de mostrar que la actitud del teólogo es racional al someterse a las prescripciones eclesiásticas. La Teología podría alegar que también las otras ciencias tienen parecidos sometimientos y sujeciones: la Historia, por ejemplo, ¿no tiene que sujetarse al contenido de las fuentes? la Jurisprudencia ¿no depende totalmente del Estado y de su legislación? Las tensiones que pueden aparecer entre autoridad docente y libertad inherente a la iniciativa científica han de ser resueltas, lo mismo que las que vemos aparecer entre la sociedad y el individuo o entre la autoridad y la libertad.

La Teología positiva no se basta a sí misma. Si se aislara, la amenazaría el peligro de quedar reducida a Historia o Filología simplemente.

b) La *Teología especulativa*, sirviéndose de los medios que le proporcionan la Filosofía y la experiencia cotidiana, trata de elu-

cidar las verdades de la Revelación. Lleva con ello a cabo una doble misión: en primer lugar, trata de descubrir por medio de los análisis correspondientes el sentido de la Revelación; en segundo término, se somete a la tarea de deducir nuevos conocimientos de una manera lógica, tomando como punto de partida las verdades de la Revelación. A la realización de esto último la impulsan tanto una inclinación del espíritu humano como las tendencias religiosas de los tiempos en los que la Teología ha de cumplir sus funciones propias.

Igual que las disciplinas históricas o filológicas eran las ciencias auxiliares de la Teología positiva, los sistemas filosóficos juegan idéntico papel respecto a la Teología especulativa.

La *filosofía platónica* ejerció la función de ciencia auxiliar de la Teología hasta los tiempos de la Alta Edad Media. Con San Alberto y Santo Tomás comenzaron los teólogos a servirse de la *filosofía aristotélica* para el estudio y elaboración espiritual de la Revelación. Ambas filosofías tienen sus ventajas y sus desventajas. La platónica distingue entre el ser real y verdadero que anida sólo en la región de las Ideas y el ser aparente e impropio de las cosas del mundo sujetas a la experiencia sensible. Una filosofía de tal cuño está en condiciones inmejorables para destacar la supremacía de Dios respecto a todo lo creado; en su ambiente tiende a acentuarse que el hombre es una criatura pasajera y pecadora. El peligro de esta concepción filosófica estriba en que dentro de ella el valor y la realidad del ser creado tienden a difundirse de tal manera que sólo Dios sea considerado como el Ser propio y verdadero y hasta como la única realidad. La Teología que sigue las huellas de la Filosofía platónica puede también incurrir en el peligro de identificar panteísticamente a Dios y a la criatura. Sin embargo, la altura alcanzada por los Padres de la Iglesia en sus concepciones teológicas, de un modo especial por San Agustín, muestra a las claras que se puede esperar tal peligro.

La Filosofía aristotélica ofrece, en primer lugar, conceptos claros y bien elaborados. Puede, por consiguiente, ayudar a obtener una comprensión precisa de la Revelación y su contenido. Afirma, por otra parte, con mayor ahinco y decisión, la realidad y el valor del mundo de la experiencia. De ello resulta que puede prestar excelentes servicios a la Teología cuando se trate de establecer la distinción que media entre Dios y la Creación, entre el orden natural y el sobrenatural. Bajo estos dos aspectos es superior a la Fi-

losofía platónica. No obstante, a la Teología que se edifique sobre ella amenazará un peligro: el racionalismo, si los teólogos emplean los conceptos aristotélicos en el mismo sentido que poseen en la Filosofía. Pueden los teólogos sortear este escollo cargando las tintas sobre el carácter meramente analógico que tienen esos conceptos. Los conceptos filosóficos que se aplican a la Teología se aplican sólo en un sentido semejante-desemejante. La analogía de los conceptos, en lo que atañe a los procedimientos teológicos, se manifiesta en el hecho de que no se deduce una conclusión partiendo de un concepto general y de un concepto subordinado, como sucede en la Filosofía; la fe adopta un concepto filosófico y se sirve de él para hacer pasar una verdad revelada a un estadio de mayor plenitud. El concepto filosófico adoptado por los teólogos entra en la luz de la fe y alude a algo que está más allá, traspasa el orden de su significación natural y apunta hacia el orden del reino de los misterios.

Muchos de los conceptos presentados en la Filosofía aristotélica, al entrar en el contexto doctrinal de la fe, se afinan y adquieren mayor profundidad. Logran un grado de perfecta significación noemática; es el caso, por ejemplo, de lo sucedido a los conceptos de naturaleza y persona.

En el ejercicio de sus funciones la Teología se ve colocada ante la tarea de explicar y expresar conceptualmente las imágenes y símbolos de la Sagrada Escritura. La norma de su actividad han de ser no sus propios y naturales conocimientos, sino las imágenes y símbolos de la Escritura, que en gran parte provienen de Cristo y gozan, por lo tanto, de la máxima autoridad. Si la Teología ha de seguir siendo ciencia, no debe prescindir de los conceptos, pero en sus trabajos especulativos no ha de separarse con exceso de los fundamentos simbólico-intuitivos que constituían su punto de partida. No debe, pues, dejarse llevar del dinamismo inherente a los conceptos, deduciendo de una manera indefinida nuevos conocimientos por procedimientos lógicos, como lo hacen el metafísico o el propio lógico. Ha de preguntarse de continuo cuál es el sentido del símbolo bíblico y no puede tomar en su lugar conceptos usados según la acepción que tienen en el orden natural de su significación. Expondría una doctrina falsa sobre la Iglesia la Teología, si se limitara a expresar el concepto de la Sociología, pongamos por caso, prescindiendo de aquellas imágenes en que la Sagrada Escritura enseña que Cristo es la cabeza y la cepa.

12. La Teología, en cuanto no puede llegar a conocer con evidencia plena y racional las verdades de la Revelación, es *inferior* a las otras ciencias naturales, que pueden demostrar con evidencias sus afirmaciones; pero es *superior* a ellas desde dos puntos de vista:

a) Por la *dignidad* del objeto, Dios, y por la importancia que tiene con relación a la vida humana, la Salvación.

b) Por el grado de *certeza*, fundada en Dios, que alcanzan sus conocimientos. La certidumbre del teólogo queda envuelta, es cierto, en la oscuridad de la fe, y la razón de ello no consiste en que la Revelación sea irracional o nebulosa, sino en la deslumbrante luminosidad de Dios y la debilidad del conocimiento humano, menos capacitado para percibir la luz de Dios de lo que lo están los ojos corporales para percibir la luz total del sol. Por la seguridad incondicional de la Revelación divina, el hombre debe entregarse a ella con un sentimiento de confianza que no puede experimentar ante las afirmaciones de las ciencias puramente naturales. El fundamento de la Teología radica en esta seguridad absoluta de la Fe.

13. Siendo la Revelación una automanifestación del Dios incomprensible, por mucho que el hombre se esfuerce sus trabajos y reflexiones teológicas no llegarán jamás a penetrar en las profundidades últimas de lo revelado. El teólogo tiene la posibilidad de avanzar continuamente en el conocimiento de las realidades que la Revelación le manifiesta, sin llegar nunca a agotar su contenido. De ahí resulta que la Teología no es sólo conservación y tradición, sino también progreso y desarrollo; es un esfuerzo siempre nuevo, esencialmente siempre inacabado, mediante el cual la razón del que cree trata de conocer científicamente la Revelación. ¡Siempre en ruta hacia conocimientos nuevos y más perfectos! Un carácter esencial de peregrinación, igual que la Iglesia del tiempo que media entre la Venida del Espíritu Santo y la segunda Venida del Señor. Llegará un día en el que pueda alcanzar la meta de sus anhelos: la visión total y plena de la realidad de Dios, presentida en la fe. ¿Cuándo? Al salir del tiempo y enclavarse en la eternidad. Mas entonces ya no será Teología: en el más allá termina la fe, sucediéndole la visión inmediata de la realidad divina. La Teología de la peregrinación es su comienzo y fundamentación, su *incoatio visionis;* de esta forma, la Teología presenta un marcado carácter escatológico.

§ 4

Teología y vida

1. La Teología es la comprensión y el estudio científico de la realidad revelada en la automanifestación divina. Dios se manifiesta para desarrollar su señorío—Reino de Dios—, para realizar nuestra salvación y no sólo para satisfacer nuestras ansias de conocimiento. La Teología, en tanto ciencia de los misterios de Dios revelados gratuitamente, es una ciencia del Reino de Dios y de los misterios de nuestra salvación. Tanto está al servicio de Dios, para conocerlo (*ciencia teórica*), como al servicio del conocimiento y de la realización de su señorío, que es la obtención de nuestra salvación (*ciencia práctica*). Ambos oficios se pueden separar, son oficios de la Ciencia teológica una y homogénea, van entretejidos y se condicionan mutuamente. Más aún, son dos aspectos de una misma realidad. La Teología, por consiguiente, es ciencia teórica y práctica. En ella se pueden distinguir esas dos funciones; pero nunca deberán separarse o fomentar la una, postergando la otra.

Hay, no obstante, diferencias de rango entre las dos funciones. El conocimiento de Dios, absoluta Verdad personificada, sería de por sí valioso aun cuando no implicara el perfeccionamiento y consumación de la vida humana. Añádase a esto que la constatación y comprensión de la realidad revelada es el fundamento de la Teología práctica. Por ello corresponde la primacía a la función teórica de la Teología, siendo falso conceder más importancia a la elaboración teológica de los valores vitales que a la constatación y conocimiento de la verdad. Esto llevaría al agnosticismo teológico e implicaría la ruina de la Teología. Tal Teología se mostraría injusta con Dios—Luz sobremanera resplandeciente y de clara diafanidad—y violentaría a la vez el espíritu humano, cuyo primer derecho es la verdad y cuya primera necesidad es la obtención de esa verdad. Una Teología que no mostrara que Dios es el Valor supremo de nuestro espíritu y para nuestro espíritu, sería también inadecuada e imperfecta. No basta, para llevar esto a cabo, añadir aplicaciones prácticas y ajustar valores vitales; este procedimiento ocultaría que la Revelación es por sí misma una fuerza capaz de establecer el Reino de Dios y realizar la salvación humana.

El que trate de dividirla en dos mitades, pierde la visión de doble funcionalidad que tiene la Teología: Ciencia *teórico-abstrac-*

ta y *Teología de la predicación (Theologie der Verkündigung)*, directamente relacionada con la vida. División en opuesta antagonía con la esencia misma de la Teología. Una de sus fatales consecuencias sería la formación de una Teología teórico-abstracta, alejada de la vida de la fe y sin relación con ella; o la aparición de una Teología de la vida, apartada de la verdad revelada que es su fundamento, abocada al subjetivismo. León XIII condenó la exagerada actividad religiosa en 1899, poniendo de relieve que el aflojamiento de los lazos íntimos entre el conocimiento teológico-científico y las prácticas religiosas conduce necesariamente al error (véase J. de Guiber, S. I., *Documenta eclesiastica christianae perfectionis studium sapientia,* 1931; véase también el Decreto del Santo Oficio contra la introducción de nuevas devociones, en «Acta Apostolicae Sedis», 1937, págs. 304/5).

2. La Teología cumple de dos maneras la doble misión que le ha sido confiada:

a) Es afirmación y manifestación de la fe dentro de la comunidad eclesiástica. Por eso es de suma importancia para la Iglesia entera. Anuncia la fe dirigiéndose a la comunidad cristiana de una manera distinta a las promulgaciones, solemnes o generales y ordinarias, del Magisterio. Presenta la Teología una enunciación de la Verdad revelada, científicamente enriquecida y esclarecida.

Es una manifestación vital de la Iglesia, operada por el Espíritu Santo. Por ello no se limita a ofrecer meras informaciones o a tener sólo un carácter doctrinal. El Espíritu Santo, alma y corazón de la Iglesia, desempeña en la Teología el papel que Cristo le atribuye en su oración de despedida: testigo, consolador, juez y acusador (*Io.* 16, 7, 23; 15, 26). Esta misión del Espíritu Santo aparece clarísima en la Teología carismática, como dijimos, pero no es ajena a la Teología científica. En la Teología auténtica se testifica que el Espíritu Santo vino ya, que comenzó el Reino de Dios, que aún falta su consumación, pero que llegará irremisiblemente. Toma la Teología parte en la actividad del Espíritu Santo, con cuya ayuda conoce el hombre la verdad, es decir, la realidad revelada, y se siente protegido contra las asechanzas del error (*Io.* 16, 13). Por el mero hecho de existir, contribuye la Teología a la realización y fomento del Reinado de Dios, y, mediante esto, a la Salvación del género humano. Es ciencia de la Salud.

b) Nos enseña la Revelación el misterio de la vida divina y trinitaria y que precisamente nosotros hemos sido destinados a to-

mar parte en esa vida; fomenta de la manera más efectiva la comunión mental de nuestra comunidad con el Padre, restablecida por Cristo en nosotros, en el Espíritu Santo. La Teología tiende a despertar en los hombres actitudes de obediencia, vivas esperanzas de consumación plena en Dios, encender el corazón en el amor al «Tú» divino, que se vuelve hacia nosotros en la Revelación.

3. La Sagrada Tradición define la Teología—participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo—no sólo como ciencia, sino también como *sabiduría.* Todo lo ve, pues, y lo valora a la luz de Dios, desde un punto de vista último y supremo. Es como la norma absoluta para juzgar las cosas y los acontecimientos. Está, la Teología, en disposición para comprender el mundo en su conjunto con mirada divina y entender todos sus detalles. Por su carácter de sabiduría de Dios, se diferencia de cualquier otra ciencia o sabiduría puramente mundana y cimentada en el conocimiento de las cosas del mundo, siendo superior a las más altas evidencias que ellas pudieran obtener. San Pablo, en los dos primeros capítulos de su Epístola a los de Corinto, compara la sabiduría de los griegos con la sabiduría de Dios oculta en los misterios y revelada por el Espíritu Santo: la sabiduría, dice el Apóstol, añade a la fe sencilla la comprensión de la fe. Es el Espíritu Santo el que la opera conforme a El. A diferencia con lo que acaece a la vana sabiduría verbal, la sabiduría de Dios se ofrece como fuerza y potencia espiritual (v. G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* 1938, págs. 90-98).

4. La Teología, tanto la positiva como la especulativa, por los servicios que presta a la obra de la Salud, es en cierto sentido *necesaria.* La positiva nos ayuda a conocer la Revelación y a distinguir la que es auténtica de la que brota de invenciones humanas, enseñanzas subjetivas, mitos o fábulas. La especulativa contribuye a saciar el hambre de claridad, profundidad y totalidad de nuestro espíritu y pone al creyente en condiciones de seguir el justo rumbo en la inmensidad de opiniones y doctrinas humanas. La Teología, respecto a esto, desempeña dos funciones: introducir al hombre en la verdad y adiestrarle en la lucha contra el error. El teólogo que quisiera combatir el error o que considerara como su principal tarea el polemizar, alteraría el orden recto y debido. Contribuiría bien poco a la edificación del cuerpo de Cristo, del Pueblo de Dios, de la Iglesia. La Teología manifiesta su fértil vi-

talidad y su necesariedad cuando al interpretar la Revelación, reflexionando sobre ella, resuelve desde la perspectiva de la fe los problemas que se le pueden presentar por parte de dudas que brotan del espíritu humano o que sean planteadas por las circunstancias culturales de un tiempo determinado.

5. No hay que confundir la necesidad de la Teología con la necesidad de la fe. La fe es para todos el único camino de la salvación; con ella se establece la comunidad de vida entre el hombre y Dios: es el comienzo de la salvación. Paralelamente a como acaece en la vida, la primacía se otorga a la vida misma más que a las reflexiones referentes a ella; así también, corresponde a la fe la primacía sobre la Teología. No todos los creyentes necesitan ser teólogos para llegar a la salvación. Distíngase, pues, entre ambas necesidades, como decíamos al principio de este número.

Hay que distinguir, asimismo, entre las afirmaciones de la fe sencilla y las teológicas. La Teología trata de explicar científicamente la fe ayudándose de los medios humanos de conocer, y por tanto no posee la misma seguridad que corresponde a las afirmaciones de la fe. Se encuentra sometida—la Teología—a las debilidades inherentes a todo lo humano; tanto más, cuanto más se aparte en sus especulaciones de las verdades de la Revelación, escuetas y directamente propuestas. Por eso pueden existir entre los teólogos diversas y aun contradictorias sentencias con relación a problemas sobre Dios o el mundo que no hayan sido esclarecidos por la Revelación de una manera directa. Tales divergencias no se fundan en la diversidad de la fe, sino en la de los sistemas filosóficos fundamentales aplicados a la explicación de la fe, o en la misma diversidad de sentimientos naturales en los que la fe no introduce cambio alguno. Las «Escuelas» teológicas son el signo más elocuente de tales convicciones y sentimientos, que sin pertenecer a la fe, juegan un papel tan importante en lo que se refiere a la interpretación científica de ella.

Al menos de una manera primordial, la fe viva y la Teología deben ir siempre unidas; en caso contrario no concibiríamos la existencia de una Teología verdadera sin el acompañamiento de una fe sincera. La tan lamentada «ignorancia religiosa» de los fieles, es un signo de ignorancia teológica; eso no impide esencialmente la práctica de una religiosidad auténtica, aunque por otra parte hay que afirmar que una intensa actividad teológica y los

conocimientos correspondientes, de suyo, no impiden la aparición de un estancamiento religioso (Rademacher, *o. c.*, pág. 107).

Una confusión de Teología y fe podría tener consecuencias fatales, ya que llevaría a concluir que la necesidad y seguridad de la segunda se vinculaban a opiniones teológicas inseguras; conduciría las doctrinas de la fe al campo de lo eventual y casuístico, propio de las sentencias teológicas.

6. De antemano podemos admitir que cada uno de los creyentes tiene un determinado grado de comprensión de la fe. El Espíritu Santo, sin cuyo auxilio nadie puede confesar la fe, iluminará la inteligencia de los fieles para que de algún modo puedan comprenderla, de modo semejante a como inició a los Apóstoles en el conocimiento de la Verdad (*Io.* 16, 13). En cierto modo podemos afirmar lo siguiente: no sabemos cómo el pan y el vino se transustancian en Carne y Sangre de Cristo. Es insuficiente cuanto la Dogmática nos enseña sobre este misterio. Sin embargo, el conocimiento que los fieles poseen de este cambio es más preciso que si estuviera definido. No es un vago sentimiento, sino un conocimiento real y patente ante los ojos del creyente. Ningún Concilio, ninguna doctrina teológica será capaz de explicar totalmente el misterio, y, no obstante, éste no puede ser comparado con una fórmula química, que el ignorante en la materia nunca llegará a comprender. Cualquier fiel, aun el de menos alcance, puede entender su sentido; más todavía, de ese conocimiento mana pujante su misma vida religiosa. La Filosofía y la Psicología no lo pueden abarcar: ese género de conocer escapa a sus ámbitos, ya que se trata de un conocimiento existencial y gnóstico radicalmente distinto del orden cognoscitivo, formalmente lógico y experimental. Aquí hablamos de «gnosis» porque no se trata de un entender racional, ni de meros sentimientos, ni siquiera podríamos compararlo con la virtud intuitiva del genio; son los de la «gnosis» conocimientos sencillos que para el creyente tienen la claridad de lo obvio, mientras que para el incrédulo son algo desconcertante» (G. Köpgen, *Gnosis des Christentunms,* 1939, pág. 58; en el Indice de libros prohibidos).

7. Podemos oponer frente a los que afirman que en la Teología hay un positivo peligro para la fe, ya que puede fomentar el espíritu de soberbia y de racionalismo, que en ella—la verdadera Teología—se inspira la entrega en la veneración, en el amor a Cris-

to y al Padre; *esa* Teología contribuye a profundizar la fe, acrecentar el amor de Dios y despertar el interés por las cosas divinas. Con razón dice San Agustín, de la Teología, que «engendra, nutre, protege y fortalece la fe saludable que conduce a la dicha verdadera» (*De Trinitate*, 14, 1, cap. 1, trad. Schmaus).

No podemos negar que la Teología se encuentra expuesta a muchas clases de *peligros*. Vamos sólo a enumerar los tres principales:

a) Peligro de *orgullo*. El teólogo está acostumbrado a juzgar siempre de las cosas desde un ángulo superior; por ello, puede sentirse tentado a adoptar de sí mismo un criterio de supervaloración con respecto al de los demás hombres y cosas, a emitir juicios categóricos y sin miramientos, en lugar de un trabajo humilde al servicio de la Palabra divina y de la salvación de los hombres. El teólogo tiene otro peligro: querer que se le escuche siempre, creer que siempre lleva razón. Expone verdades necesarias y obligatorias y tiene derecho a que se le escuche, pudiendo esto conducirle al peligro de situarse casi en el plano de oráculo, a que aludíamos líneas más arriba. Puede ocurrirle también que en un momento dado le interese más el «tener razón» que lo que es el objetivo principal de su tarea: el Reino de Dios y la salvación de los hombres. Entonces, la Palabra de Dios será para él como un trampolín desde donde pueda lucir acrobacias intelectuales que patenticen su agudeza de ingenio, su rigor lógico, su arte de polemista. Más orgulloso de «su» teología y de «su» trabajo puramente humano que de sentirse instrumento apto para llenar «las esperanzas que en la Revelación tienen depositadas los hijos de Dios» (*Rom.* 8, 19).

b) Peligro de *estancamiento*. Aparece en el momento en que el teólogo, si no fundamental, al menos prácticamente olvida en el ejercicio de su Ciencia que la Revelación nos fué dada con vistas a la instauración del Reino de Dios y de la salvación del linaje humano, y empieza a practicar la Ciencia por el placer de la ciencia misma. Tal Teología sería un algo inane e inerte, un índice muerto de frases teológicas, y su teólogo un náufrago en un mar de sutilezas especulativas, olvidado de la fuerza redentora y vitalizante que alberga la Sagrada Escritura o las obras de los Santos Padres. Es más, siguiendo estas rutas el teólogo, lo mismo que sucedió en la Baja Escolástica, emplearía la Biblia como mera ilustración de sus afirmaciones, como meros ejemplos.

c) Peligro de *extremada simplificación de la vida y menos-*

precio de los órdenes naturales. Se da este tercer peligro cuando el teólogo, deslumbrado por el estudio del más allá y de lo sobrenatural, se olvida del pletorismo y riqueza que encierra la vida terrena, de la autonomía y del valor que el mismo Dios ha otorgado a la cultura, a los órdenes político, económico o social y a la ciencia profana. Es un despreciar los conocimientos naturales, las necesidades humanas y cuidados del hombre, manifestándose, sobre todo, en la tendencia a establecer prematuras armonías entre la Revelación y los problemas epistemológicos modernos, en falsas clericalizaciones de la cultura o en formas exageradas de supernaturalismo.

Aunque la Teología se vea amenazada por estos peligros, puede llegar a superarlos si no pierde de vista que es una actividad científica puesta al servicio de la Palabra de Dios, cuya finalidad es el fomento del Reino del Señor y la salvación del hombre. Comportándose de esta manera, la Teología, todo le servirá de apoyo; se hará más seguro, claro y pleno el mensaje divino, protegiéndola contra toda arbitrariedad o extravagancia. La Teología es de por sí una actividad vital, y como cualquier otra forma de conocimiento científico, es una forma del vivir humano: es la forma de la vida creyente. Una vida que brota de la fe y desemboca en la fe viva. Oigamos a San Gregorio explicando la interdependencia en que están la Teología y la actitud creyente: «No es verdadera ciencia si carece de valor para la vida piadosa..., y muy inútil es la piedad si carece de la discreción de la ciencia» (*Magna Moralia in Job*, cap. 35, n. 45; Migne, *Patres Latini*, 75, 547). Pío XI caracteriza así el apoyo mutuo que se prestan la Teología y la piedad: «La Ciencia, especialmente la sagrada, ilumina la piedad. Esta Ciencia es santa por su objeto, su finalidad y los medios de que dispone. Por otra parte, la Ciencia es iluminada, fructificada e inspirada por la piedad practicada bien. La piedad, a fin de cuentas, no es sino el conocimiento y la veneración que debemos sentir hacia Dios nuestro Padre» (*Enchiridion Clericorum*, 1938, pág. 781).

8. Por ser la Teología una expresión vital de la Iglesia, mediante la operación del Espíritu Santo, tiene que tomar parte en la pleitesía y homenaje que el mismo Espíritu rinde a Cristo en el tiempo que media entre sus dos venidas. Mediante Cristo, esta alabanza comprende también al Padre. La Teología solamente puede subsistir apoyándose en la fe, y ésta es comunidad de vida con Dios; por ello, la Teología ha de ser considerada como una par-

ticipación en los actos de homenaje que Cristo rindió y sigue rindiendo a su Padre (*Io.* 17, 1, 4). De esta forma la Teología se convierte en una oración por la que el teólogo (creyente que habla de Dios y trata de comprender la palabra divina), en comunión con el Logos encarnado, alaba a Dios (*Eph.* 1, 2) entregándose a El mediante actos de obediencia creyente y consagrando su vida toda a esclarecer la Revelación. No ejerce el teólogo esta función de una manera consciente y formal, sino por el mero hecho de dedicarse a la investigación teológica, que de por sí es ya una glorificación de Dios.

9. Practicará la Teología esta labor glorificadora hasta el día en que Cristo se revele en toda su majestad y poderío. Por eso está en íntima relación con la segunda venida del Señor; por eso es una continua alusión tanto a la Epifanía como a la Parusía. De ello resulta su carácter escatológico, lo mismo que la Revelación y sus instrumentos históricos. Terminará la Teología su misión, al mismo tiempo en que la termine la Iglesia: en la consumación de los tiempos. Entonces, habiéndose Cristo revelado en todo su Poder, serán innecesarios todos los símbolos y alusiones. Entonces los esfuerzos del creyente se verán recompensados por la visión inmediata. Entonces, todo será un perfecto y perpetuo cántico de acción de gracias.

§ 5

Unidad y división

1. La Teología, no obstante la diversidad de sus proposiciones, es una *ciencia unitaria*. La «Doctrina Sagrada» era en la Iglesia antigua la única disciplina teológica. En el Medievo se establece la distinción entre Teología como ciencia de la Biblia y Teología sistemático-especulativa, atribuyéndose la primacía a la primera. En el siglo XII surgió otra nueva disciplina teológica, el Derecho Canónico, desintegrándose del Derecho General. En la época de la Reforma surge la Teología histórica, favoreciendo su formación el desarrollo que adquirían la Filología y las Ciencias históricas. Simultáneamente condicionadas por las luchas religiosas de la Reforma, se fué formando la Teología polémica, que evolucionó notablemente durante la Ilustración, llegando a constituir la Apologética para convertirse en el siglo XIX en la Teología fundamental.

También en el siglo XVIII aparecieron las disciplinas teológicas prácticas.

2. La Teología no es más que la constatación, explicación y sistematización de la palabra de Dios, que es Cristo Nuestro Señor. Ello es lo que garantiza su unidad, no obstante la multiplicidad de sus disciplinas. Podría afirmarse que la unidad de la Teología radica en la unidad de su objeto formal; todas las disciplinas teológicas hablan de Dios, revelado en Cristo, aunque cada una lo realice según su modo peculiar.

3. Podemos clasificar las asignaturas teológicas en tres grupos (Bilz):

Primer grupo: histórico-bíblico; segundo grupo: sistemático; tercer grupo: práctico.

Las disciplinas históricas se subdividen en *Ciencia bíblica* e *Historia de la Iglesia*. La primera estudia la Sagrada Escritura, en sus testimonios, historia y contenido de la Revelación. En vista a esta finalidad, estudia la formación y estructura de los libros pertenecientes al Canon *(Propedéutica)*, explicando además el sentido de cada uno de los testimonios escritos *(Exégesis)*, sintetizando finalmente el contenido de las doctrinas de la Escritura *(Teología bíblica)*.

La Historia de la Iglesia expone la influencia que la Revelación ha tenido sobre el mundo a partir de la venida de Cristo; estudia la estructuración de la palabra de Dios en el transcurso de los siglos (Reinado de Dios en el mundo). En torno a la Ciencia bíblica e Historia de la Iglesia, se agrupan una serie de ciencias auxiliares. La Ciencia bíblica constituye el último fundamento de las ciencias sistemáticas.

Estas últimas se clasifican a su vez en *Teología dogmática*, con la *Mística*, y en *Teología moral*, con la *Ascética*. La Dogmática expone de una forma sistemática las realidades reveladas en la Palabra de Dios, marchando siempre acorde con las enseñanzas de la Iglesia. La Teología Moral da las normas de obrar, de acuerdo con la revelación divina. Nos muestra cuál ha de ser la mentalidad y las obras de un hombre que se siente unido, mediante el Hijo, con el Padre y el Espíritu Santo, para que palpe crecer con su actuación el Reino de Dios en el mundo.

El tercer grupo, el de las asignaturas prácticas, se subdivide en

Liturgia, Derecho canónico y Teología pastoral. La *Liturgia* describe de qué forma se renueva una y otra vez la obra redentora de Cristo en el pueblo de Dios, la Iglesia, hasta la consumación de los tiempos. Pretende que los seguidores de Cristo participen en su obra redentora y sepan el modo cierto de alabar al Padre, con El y por El. Algunos, muy poco acertadamente, la han querido encuadrar entre las disciplinas históricas. El *Derecho canónico* enseña el orden creado por Cristo y estatuído por la Iglesia. La Teología pastoral muestra el arte para formar y educar al hombre considerado como hijo de Dios, hasta conducirle a su último y celestial destino. Los tres grupos presuponen la Teología fundamental (*Apologética*), que es la que enseña la realidad de la Revelación, probando así la racionalidad de la fe.

CAPITULO SEGUNDO

LA TEOLOGIA DOGMATICA

§ 6

Concepto

Con el nombre de Teología Dogmática se designan el estudio y la exposición científica de las verdades de la Salvación, comunicadas mediante la divina Revelación, garantizadas y testimoniadas por la Iglesia. El campo propio de la Dogmática lo constituyen los *dogmas* y *las verdades católicas*. La determinación de esta definición aparecerá con mayor claridad cuando nos ocupemos del objeto de la Dogmática.

§ 7

Esencia y propiedades del dogma

1. En griego la palabra «dogma» tuvo diferentes acepciones en la época que antecedió al Cristianismo. Era tanto como opinión, teoría filosófica, teorema, axioma, doctrina, decisión de un individuo particular o de una asamblea, prescripción de Dios, decreto del Estado o edicto (*Lc.* 2, 1; *Hebr.* 11, 23; *Act.* 17, 7). En el Judaísmo helenístico se designaba con ella las prescripciones divinas de la Ley mosaica (*Col.* 2, 1, 20; *Eph.* 2, 15). Estas diversas acepciones constituyen la base del empleo de esta palabra dentro de la Teología actual. En tiempo de los Santos Padres «dogma» significaba enseñanza eclesiástica en general, de acuerdo con el significado profano del vocablo. Luego, se ha convertido en *terminus tecnicus*, sobre todo después del Concilio de Trento, cuando se llevó a cabo la completa distinción entre Teología moral y Teología dogmática.

2. En el sentido estricto de la Teología actual, los dogmas son verdades reveladas directamente por Dios, definidas y anunciadas clara y expresamente por el Magisterio Eclesiástico, como verdades que han de ser creídas por todos. Tales verdades han de ser creídas y admitidas con fe divina (*fides divina*), es decir, reconociendo la autoridad de Dios que se revela, y con fe católica (*fides catholica*), es decir, reconociendo la autoridad de la Iglesia fundada por Cristo. El Concilio Vaticano en la sesión tercera, capítulo tercero, declara sobre el dogma lo siguiente: «Ha de ser creído con fe divina y católica todo lo que contiene la Palabra de Dios, escrita o transmitida por la Tradición, siempre que haya sido propuesto por la Iglesia para que lo creamos, ya sea en decisiones solemnes, ya sea mediante la enseñanza general o habitual.» (D. 1.792).

3. Por lo tanto, el dogma está constituído por dos elementos esenciales:

a) *Ha sido revelado directamente por Dios.* Esto puede suceder de dos maneras: *explícita* o *implícitamente.* Una verdad ha sido revelada implícitamente cuando se halla integrada en un conjunto de verdades, de tal manera que sólo mediante la reflexión podemos desvincularla de ese conjunto para reconocerla clara y distintamente en su propio ser y sentido. Una verdad compleja manifiesta su plenitud cuando se desenvuelve, dejando al descubierto los detalles que encerraba en sí misma. Todos los dogmas, pues, preexisten en una u otra forma de las fuentes de la Revelación: Sagrada Escritura o Tradición.

b) *Es declarado por el Magisterio eclesiástico como verdad revelada* y *objeto de fe.* Esto puede tener lugar de dos maneras: mediante una *definición solemne* (Concilio general, decisión *ex cathedra* del Papa) o por el *magisterio ordinario* (véase § 11, así como la doctrina de la Iglesia). Es preciso observar que el contenido de las enseñanzas eclesiásticas generales y ordinarias se hallan en los catecismos diocesanos, pastorales y sermones de los Obispos, y que no se puede especificar con la misma precisión con que se especifica el contenido de las decisiones solemnes de la Iglesia. Según el canon 1323, n.° 1 del *Codex Iuris Canonici,* sólo ha de considerarse como Dogma aquellas verdades cuyo contenido y carácter dogmáticos estén fuera de toda duda. Sólo hay obligación de acatar un dogma cuando enseña la Iglesia con toda clari-

dad que quiere proponer como Revelación una verdad determinada y que quiere con ello obligar a todo el pueblo de Dios a que le confiese (véase la doctrina de la Iglesia).

El derecho de la Iglesia a presentar como dogma una verdad de la Revelación y obligar a los fieles a que la confiesen, se deriva de que la Iglesia es el Cristo sobreviviente, el pueblo de Dios, el avalador de la palabra divina, a quien Dios ha comunicado tales poderes y obligaciones. Es, pues, responsable de que esa Palabra se oiga en la historia y se siga oyendo hasta el fin de los tiempos. En definitiva, es Dios el que por medio de la Iglesia—cuya alma y corazón es el Espíritu Santo y su cabeza Cristo—quien se dirige a cada uno de los hombres.

La Iglesia entera es responsable de la palabra de Dios, mas Ella vive y cree en cada uno de sus miembros. De ahí resulta que en cierto sentido todos los cristianos tienen derecho a conservar y anunciar la Revelación: más aún: están obligados a hacerlo. Unos han de testificar a otros la Palabra, aunque solamente las personas investidas con los derechos del Magisterio cumplan de una manera definitiva e infalible la tarea que incumbe a toda la Iglesia Universal. Todos los otros miembros cumplen con las obligaciones que tienen respecto a la palabra de Dios sometiéndose al Magisterio y aceptando sus decisiones: es Cristo mismo quien lo ha dispuesto de esta forma.

4. En sentido estricto, no es dogma una verdad que no haya sido definida por la Iglesia como verdad de la Revelación, aunque se halle en la Escritura y los fieles la estimen como verdad segura y obligatoria, debiendo ser afirmada en virtud de la obediencia que merece el Dios que se revela. Tampoco es dogma una verdad que puede haber sido definida infaliblemente por la Iglesia, pero que no se encuentre en las Fuentes de la Revelación: debe ser confesada directamente con fe católica (obedeciendo a la autoridad de la Iglesia instituída por Dios) y sólo indirectamente con fe divina (es decir, obedeciendo a la autoridad de Dios, en la que se funda la autoridad de la Iglesia). Tampoco son dogmas las *revelaciones particulares* reconocidas por la Iglesia (v. sobre esto el § 23).

5. De la misma esencia del Dogma se derivan las siguientes propiedades:

a) *Origen divino*. El dogma no es una fórmula conceptual y verbal dada por la Iglesia a ciertas experiencias religiosas prove-

nientes del interior del hombre. Contiene más bien automanifestaciones divinas comunicadas al hombre mediante una intervención directa de Dios. En el Antiguo Testamento Dios se manifestaba valiéndose de personas escogidas por El para que fuesen instrumentos de su Revelación: Abraham, Moisés, los Profetas y, finalmente, Cristo, que completa cuanto le precedió. Según vimos en otro lugar, las *verdades de la salvación* fueron comunicadas en la *historia de esa misma salvación* y van vinculadas a los hechos que constituyen la obra de nuestra propia salvación. Por esto, se diferencian dichas verdades de los mitos y cualquier otra clase de verdades filosóficas, ya que estas últimas tienen su fundamento no en las peculiaridades de su origen histórico, sino en la validez de su contenido (véase G. Söhngen, *Analogia Fidei*, en «Catholica», 3, 1934, págs. 191 y sigs).

Las Revelaciones divinas testificadas por la Sagrada Escritura o por la Tradición, condicionadas a la manera de hablar o pensar propias de un tiempo determinado, se convierten en dogmas cuando se encarnan en un lenguaje nuevo, a su vez históricamente condicionado, y creado por la Iglesia. Tal encarnación no es sino el resultado de la encarnación de Dios en la Historia. El Hijo de Dios apareció visiblemente en la Historia con una naturaleza humana concreta y así en cada dogma aparece la Revelación sobrenatural —que ya desde un principio fué otorgada en un lenguaje condicionado por la época—con un cuerpo verbal nuevo y concreto, histórico, perteneciente a una cultura determinada y a un pueblo determinado. Dios sigue en el dogma anexionándose a lo humano y los dogmas son una continuación de la Encarnación a través de los siglos.

Así, pues, en último extremo, el creador del lenguaje dogmático es el Espíritu Santo, el Enviado por Cristo al pueblo de Dios y a su Iglesia para que sea su principio vital, oculto y personal. Igual que el Espíritu Santo formó en el cuerpo de María la naturaleza humana del Hijo de Dios, así es El quien crea el cuerpo de los dogmas en el seno de la Iglesia. Ella es su instrumento visible y activo. El Espíritu Santo crea los dogmas por medio y en la Iglesia, pues como ésta es un órgano vivo, libre y responsable del Espíritu Santo, forma por ello su ser propio, históricamente estructurado, contribuye también a formar el cuerpo de los dogmas. Y, viceversa, el dogma determina retroactivamente su forma.

Teniendo en cuenta que la Iglesia manifiesta su actividad en los

dogmas, podemos afirmar también que da testimonio de Cristo en esos dogmas. En él el pueblo de Dios confiesa a su Señor. Es, pues, la comunidad eclesiástica la que da este testimonio. Ahora bien: la comunidad—*Ecclesia*—habla y opera por medio de los miembros que la forman, en cada uno de ellos y por medio de todos ellos, aunque haya diferencia de poder y rango. Mediante el testimonio de aquellos miembros que detentan la autoridad del Magisterio eclesiástico, la Iglesia, con claridad suprema, da fe de su Señor. En el Magisterio, instituído por Cristo, se expresa la fe de todo el pueblo de Dios y la palabra del Magisterio ejerce a su vez una poderosa influencia sobre cada uno de los creyentes. Como individuo, siempre que sea miembro de la comunidad, sólo puede vivir y existir encuadrándose en el espíritu de la comunidad y tiene la obligación de acatar el contenido testimonial que ofrezca la colectividad por medio del Magisterio. El dogma viene a ser así una *ley de fe*. El que la desobedezca se opondría a la comunidad y dejaría de tomar parte en su vida.

Siendo los dogmas revelaciones divinas en cuanto se refiere a su contenido, para afirmarlos es preciso estar bien dispuestos para con Dios, renunciando al orgullo y autosuficiencia humanos. Por tener un origen divino, presentan un contenido esencialmente incomprensible y misterioso: Dios mismo es incomprensible para nosotros. Por otra parte, es necesario reconocer que no son del todo ajenos a la naturaleza humana racional o enemigos de ella: Dios es el Creador y Redentor de esta naturaleza. Por eso, aunque los dogmas no surjan de la subconsciencia del hombre ni del recinto de lo sentimental o vivido, y ni siquiera de las profundidades del conocimiento humano, podrán convertirse de tal manera en posesión espiritual propia al aceptarlos con viva fe, que dejarán de parecernos leyes dogmáticas impuestas por un poder externo. Es como si se hubieran transformado en jugo y sangre propia de nuestra vida, a los que asentimos internamente convencidos con alegría, libertad y naturalidad.

Los dogmas participan del modo de ser propio de Cristo; son *signos* que nos obligan a *decidirnos*. Pueden comportar escándalo o bienaventuranza. Solamente en el Espíritu Santo podremos pronunciar el «sí» por el que nos sometemos a esos dogmas. El cristiano que, aceptando la Revelación, se eleva sobre toda valoración y conocimiento meramente humanos, percibe y sabe que en los dogmas actúa y vive el Espíritu Santo que opera en su misma

alma. Por eso, se encuentra siempre a sí mismo en el seno de los dogmas. Quien se obstina en no admitir al Espíritu que viene hasta el hombre en Cristo, se escandalizará de los dogmas, igual que los judíos también se escandalizaron de Jesús. (V. vol. II, § 145.)

b) *Contenido verdadero e inmutable.* Los dogmas no son meros símbolos o imágenes de Dios o alusiones a El, ni la expresión en continua mutabilidad de los sentimientos religiosos. Son más bien los exponentes incompletos (*inadaequate*), semejante-desemejante (*analoge*); pero, verdaderos y acertados, de la misteriosa realidad de Dios, distinta de nosotros. Por ello, poseen una validez inmutable e intangible. Siendo humanos y terrenos los conceptos y palabras mediante los cuales Dios se manifiesta al hombre; es más, teniendo que ser maneras humanas de hablar y pensar para que alcancemos su sentido, los conceptos e imágenes de que se valen no expresan adecuadamente el contenido. Todos los conceptos y palabras aplicados a Dios, Ser esencial e intrínsecamente distinto de nosotros, no tienen con relación a El el mismo valor que presentan cuando los decimos de otras cosas: poseen sólo un valor analógico.

La encarnación de la divina Revelación en la forma clara y severa del Dogma se ha de realizar a través de conceptos humanos diáfanos. No es, con todo, una racionalización de la Revelación: por medio de su sentido natural hay sólo una alusión a los misterios inabordables para la luz natural. Reflexionando un momento sobre el origen de los dogmas, aparecerá esto con mayor claridad. Casi todos los dogmas se han fraguado en la lucha contra la herejía, son como diques levantados frente al error. Con su formulación conceptual exacta, separa a la Revelación de las falsas y estrechas interpretaciones; marca los límites precisos de ella. Los dogmas crean un ámbito de claridad frente a lo nebuloso de la herejía. Dentro del espacio del dogma se sabe mantener el claro-oscuro privativo del misterio. La Iglesia, al exponernos en conceptos exactamente definidos y no en símbolos o imágenes los dogmas, sólo aspira a resaltar el verdadero contenido de la Revelación frente al error, a pesar de que no pretende convertir lo revelado en verdades del entendimiento racionalmente comprensibles. De esto se tratará con mayor detalle al estudiar la Esencia de Dios.

De cuanto hemos dicho hasta aquí, resulta que el *valor cognoscitivo* de los dogmas se enclava entre la exageración racionalista y an-

tropomórfica del conocimiento de Dios, por un lado, y la depreciación agnosticista de ese conocimiento, por otro. [V. con relación a esto, *Vaticanum*, sesión 3, cap. 4, y canon 3, además de la Encíclica. *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907. (D. 2071 y sigs. y el Decreto *Lamentabili*, de 3 de julio de 1907 (D. 2020 y sigs.]

Aunque el contenido de los dogmas no está sometido a cambio, las fórmulas verbales que lo expresan—por estar sometidas al tiempo—pueden cambiar. Así, el Concilio de Trento se sirvió de expresiones y conceptos propios de la Filosofía que entonces estaba en más vigor—la Escolástica—para expresar sus decisiones. No obstante, es necesario observar que no carece de intención divina el hecho de que una determinada cultura se presente como ropaje o cuerpo de la actividad docente de la Iglesia. I. A. Möhler (*Symbolik*, 40) escribe acertadamente con respecto a esto: «La Iglesia, al declarar la doctrina de la fe original... aclara y reafirma, frente a posibles desfiguraciones, y con la enseñanza apostólica adquiere una forma nueva de expresión adecuada en cada caso para poner de manifiesto y rechazar un error temporal determinado. La Iglesia se comporta igual que los Apóstoles, que en sus polémicas no pudieron conservar las palabras mismas que el Salvador usó en las suyas. Aun cuando la doctrina evangélica pueda ser propugnada con un sistema teológico determinado y su peculiar terminología, la Iglesia ha de responder en su tesis con palabras y fórmulas adecuadas a la mentalidad de los contemporáneos. La fórmula nicena es muy elocuente respecto a este particular. La fórmula es lo humano, lo temporal, lo pasajero, lo del momento presente, que podrá ser sustituída por otra nueva cuando las circunstancias lo postulen.»

La mentalidad y locuciones de que la Iglesia se vale para expresar la Revelación no quedan definidas por el mero hecho de la declaración de un dogma. Así, por ejemplo, cuando el Concilio de Trento definió que la materia y forma constituyen el sacramento, no definió dogmáticamente que la teoría aristotélica hilemórfica sea el elemento constitutivo de la realidad. Una fórmula temporal puede ser completada con otra más nueva o mejor; ninguna de ellas agota el contenido misterioso que encierran, y, a fin de cuentas, no son más que un acercamiento paulatino a Dios. Valga una comparación: la palabra personal de Dios se enclavó en el tiempo al encarnarse y la palabra de la Revelación se reviste de temporali-

dad al adoptar las maneras de hablar peculiares de tal o cual circunstancia.

El lenguaje que sirve de cuerpo visible a la Revelación, por el hecho mismo de serlo, queda santificado y consagrado. Vale esto para todos los lenguajes en que se expresan los misterios de Dios, no obstante ser todos ellos un instrumento imperfecto.

Una determinada cultura puede ofrecer el cuerpo verbal necesario para la creación de un dogma; he aquí por qué tiene tanta importancia para el estudio científico de un dogma analizar detenidamente el ambiente cultural y sobre todo lingüístico en el que se fraguó. Conviene examinar meticulosamente las deliberaciones que precedieron y que fueron el fundamento inicial de la declaración, así como también el estudio de las opiniones falsas opuestas a la verdad revelada, contra las que se estableció el dogma.

6. Los dogmas suelen *clasificarse* atendiendo a dos capítulos: importancia y contenido. Parece que la clasificación más trascendental es la que divide los dogmas en centrales y particulares. Todos los dogmas, es cierto, están avalados por la autoridad de Dios y todos han de ser confesados con la misma firmeza de fe; pero algunos son más importantes que otros en la totalidad de la Revelación, igual que hay miembros en el organismo que son más importantes que otros. El dogma cristológico ocupa un lugar central en el organismo dogmático y todos los demás dogmas giran en torno suyo.

7. Aunque los dogmas contienen verdades inmutables y, por lo tanto, se dirigen de una forma inmediata al entendimiento humano, no son meras informaciones o noticias: son, en primer término, *la realización del Plan divino de la salvación*. No consisten solamente en comunicar al hombre enseñanzas referentes a la realidad divina. Los dogmas llaman e incitan a una total entrega en manos del Señor; no llevan a una supremacía del entendimiento con la consiguiente postergación del amor, no paralizan la vida. Tales valoraciones desvirtuarían el sentido verdadero del Dogma, pues los dogmas no son más que fórmulas fijadas por la Iglesia y destinadas a expresar lo que Dios revela de Sí mismo para nuestra salvación. Son la expresión de las obras y pensamientos divinos, manifestados mediante el vehículo verbal de un tiempo determinado. Defienden, guardan y anuncian la Revelación. Son una nueva encarnación de lo que Dios nos automanifiesta. En ellos en-

contramos al Señor que nos habla y que se manifiesta bajo la forma de hablar de una época determinada. Dios, por los dogmas, nos llama a cada uno de nosotros, a la par que llama a todo su pueblo.

Para la plena inteligencia de esto es necesario tener en cuenta lo siguiente. En primer lugar, la Iglesia posee con viva fe en Dios los misterios divinos, revelados para la instauración del Reino del Señor y nuestra salvación, sin que sea preciso un conocimiento consciente y total de todo su contenido y de cada una de sus partes: de igual modo que el hombre posee la vida sin darse cuenta exacta de su posesión. Sólo al surgir los problemas, las contradicciones, es cuando surge a su vez en la Iglesia la conciencia plena, el sentido pleno, lo trascendental de la Revelación. Entonces es cuando expresa su testimonio por medio de dogmas exactamente definidos y formulados, con lo que se elimina el error que puede amenazar la vida de la fe. La proclamación solemne de un dogma es la terminación de la fe en Cristo, el peligro le impulsa a llevar a cabo esta fe de una forma inequívoca. Es el signo más elocuente de la vitalidad de la Iglesia, que no envejece; es la manifestación del espíritu de la Revelación que, consciente de sí mismo, contesta los problemas urgentes, se defiende contra toda amenaza y se protege a sí mismo. Este espíritu de la Revelación está dirigido y encauzado en la Iglesia por el mismo Paráclito. No es el dogma una atrofia y restricción racionalista, sino un bastión ante la vida: esa vida que tiende a desbordarse indómita y desenfrenada o se encuentra amenazada por los incesantes ataques del exterior.

Labor enteramente opuesta a la que desarrolla la *herejía*—contra la que se crea un dogma—que debilita la vida terminando por destruirla. En el momento de la aparición de la herejía, parece tener más vitalidad que la ortodoxia; a veces, hasta puede hacer comprender con mayor claridad una verdad determinada de la Revelación, que yazca, por decirlo así, en el fondo de la conciencia de los creyentes, que no esté vivida o sentida con la intensidad que merece. Es cierto y lo admitimos. Por ello, las herejías tienen una misión tan importante en la vida de la Iglesia y el mismo Dios es quien las permite. Mas a la postre, todas ellas menguan la totalidad de la fe y amortiguan por eso la vida. La peculiaridad, lo esencial, de la herejía, radica en destacar con desmesuramiento una verdad atribuyéndole valores únicos, reduciendo con ello la fe y vida religiosa a una parte del total. A consecuencia del abandono

o negación del total de la Revelación, necesario para la vida plena, produce esencialmente el languidecimiento, la muerte de la misma vida.

8. Puede acontecer que en casos particulares alguien confiese las fórmulas de la fe ortodoxa sin entusiasmo, sin fuerza afectiva, con el entendimento sólo. Es la conducta que observa el creyente «correcto y legal», que cree más en la confesión de la fe, más en las fórmulas que encierran el dogma, que en las realidades que expresan. En tales casos, el anquilosamiento no tiene su origen en el dogma, sino en el alma. Contra tal peligro, sí que no hay remedio eficaz: ni siquiera la palabra más persuasiva. Entre los oyentes de Cristo había quienes le oían y no le entendían, quienes percibiendo el calor de su palabra no le daban entrada en el corazón; El les acusó de obstinarse en la interpretación casuística y sutil de la mera letra de la Escritura, pero... ¡no pudo convertirlos! De igual manera se puede abusar de los dogmas de la Iglesia, aunque por su propia esencia tienden a lo contrario: preservar y crear de continuo la vida verdadera. En ellos arde la vida del pueblo de Dios que se confiesa discípulo de Cristo con la entrega incondicional de espíritu y corazón, luchando contra la seducción del orgullo humano. En el vaivén eterno de la vida del hombre, en el continuo oleaje de los errores, el dogma es firmeza, seguridad, refugio y claridad irrebatibles. Finalmente se puede aducir la frase que casi suena a paradoja: los dogmas son encarnaciones del amor de Dios en un doble sentido. Del amor de Dios a los hombres y de la respuesta amorosa del hombre a Dios. Si la misma Revelación es una manifestación del amor de Dios, no pierde este sello aunque reciba de la Iglesia forma idiomática determinada. Si el hombre considera los dogmas como carga, esto se debe a su anticonformidad, con la que desearía prescindir de la participación en la magnificencia de Dios. Por lo tanto, no es lo suficientemente exigente para trascender su propia insuficiencia, propia voluntariedad o somnolencia de espíritu y corazón.

§ 8

La evolución de los dogmas

1. Los dogmas, inmutables en su contenido, en cierto modo están sometidos a la perpetua movilidad propia de todas las cosas de esta vida. Crecen, tienen luego una época de florecimiento y de

madurez. Son la corporeización de lo revelado y se desarrollan a la par que lo hace la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Es más, son las formas o apariciones de ese cuerpo.

Con Cristo, la Revelación alcanzó la cima de su apogeo, siendo imposible cualquier enriquecimiento ulterior: Cristo ha henchido las medidas de toda automanifestación de Dios a los hombres. El caudal, pues, de la Revelación no puede aumentar, pero estamos siempre colocados frente al problema de ahondar en la realidad descubierta por ella, de penetrar más y más en el conocimiento de los misterios de Dios. La Revelación, cierto, no crece en los creyentes, mas éstos sí que aumentan en la comprensión de aquélla. Descubre la Revelación los misterios de Dios que ningún espíritu creado llegaría jamás a entender plenamente. He aquí por qué hay que tenerla siempre ante la vista, posibilitando así el proceso indefinido de nuestra inteligencia acerca de los dogmas. Podríanse comparar los dogmas particulares, los definidos en determinado tiempo, a unos anillos anuales que marcaran el crecimiento de un árbol. A este crecèr en comprensión de la Iglesia en la Revelación es a lo que nos referimos cuando hablamos de la «evolución de los dogmas».

2. La creencia de que la automanifestación de Dios ha logrado su punto *culminante y absoluto en Cristo* pertenece al contenido de la Revelación. Dan fe de ello la Sagrada Escritura y la Tradición oral.

a) *La Sagrada Escritura* dice de la hora en que Cristo apareció, que es la «plenitud de los tiempos» (*Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10), «el tiempo final» (*Act.* 2, 17), (*I Pet.* 1, 20); el «cumplimiento del tiempo» (*I Cor.* 10, 11). Cristo prometió a sus Apóstoles que el Espíritu Santo les mostraría toda la verdad, que era tanto como decirles que El sería quien les iluminaría para que entendieran cuanto Cristo les había comunicado, mucho de lo cual les parecía oscuro e incomprensible (*Io.*, 16, 12-15). Los Apóstoles deberían anunciar al mundo la Buena Nueva, dando testimonio de ella ante todos los pueblos de la Tierra. Después de ello llegará el día final (*Mt.* 24, 14). Tal es la misión que dejó Cristo confiada a sus Apóstoles, añadiéndoles que estaría con ellos hasta el fin de los tiempos, es decir, hasta cuando hayan cumplido este encargo (*Mt.* 28, 16-20). Los Apóstoles saben que son los custodios y heraldos responsables de la doctrina que les fué confiada y aconsejan incesantemente a sus sucesores que permanezcan fieles a la tradición

(*Gal.* 1, 9; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14). Cristo es el fundamento puesto por el mismo Dios, y en su lugar nadie puede poner otro, sino que toda edificación ha de hacerse partiendo de El (*I Cor.* 3, 10 y sigs.); jamás podrá la Humanidad ir más allá de Cristo. Lo único que puede hacerse es ahondar más profundamente en El (*Eph.* 4, 11-16). Los discípulos ni pueden añadir ni quitar algo a las revelaciones divinas que nos hizo Cristo. Un discípulo que ocultara a la comunidad parte de la Revelación, pecaría contra la salvación de dicha comunidad (*Act.* 20, 18-28); este discípulo tendría que ser borrado por el Señor del Libro de la Vida (*Apoc.* 22, 19). El que cambiara, del modo que sea, algo del Evangelio, según San Pablo, será condenado (*Gal.* 1, 8).

b) En tiempo de los *Santos Padres* Ireneo, Tertuliano y Vicente de Leíns, rechazaron las pretensiones de quienes afirmaban que había revelaciones ulteriores a las de Cristo. San Ireneo escribe taxativamente que no se pueden introducir mejoras en lo que anunciaron los Apóstoles (*Contra las Herejías,* III, 1). Los Apóstoles anunciaron con toda exactitud y sin limitación a determinado grupo de personas cuanto Cristo les comunicó a ellos; en el Cristianismo jamás hubo doctrina exotérica destinada, por ejemplo, a personas cultas o sabias. Los que aseveran tales cosas son negociantes de la mentira, seductores e hipócritas (*Contra las Herejías,* III, 15).

San Vicente de Leríns, comentando la primera epístola de San Pablo a Timoteo, escribe lo siguiente: «Conserva, dice, el depósito. ¿Qué es el depósito? Es lo que se te ha confiado, no lo que tú has inventado; lo que has recibido, no lo que has elucubrado; cosa no de ingenio, sino de doctrina; no del propio pensar, sino de la tradición pública; lo que se te ha entregado, no lo que tú has producido y en lo que no debes ser autor, sino custodio; no fundador, sino discípulo; no guía, sino seguidor... Quédate con lo que te fué otorgado, y eso es lo que has de dar a tus hermanos. Has recibido oro: da oro. No pongas una cosa en lugar de otra, no dés plomo o engañoso cobre en lugar del oro que te dieron a ti. No quiero oropel, sino puro oro (*Commonitorium,* 22; BKV, 55 y sigs.).

3. El *Magisterio eclesiástico* sabe que sólo él es el responsable de la Revelación definitiva y última de Dios y que no hay que esperar en otras ulteriores. Así lo expresa el Concilio Vaticano: «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo, como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener per-

petuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la Santa Madre Iglesia y que jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia» (Can. 3). «Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» (Vicente de Leríns) (D. 1.800).

La importancia y gravedad de esta explicación conciliar queda subrayada en el canon 3.º *(De la fe y la razón),* en que se dice: «Si alguno dijere que puede suceder que, según el progreso de la ciencia, haya que atribuir alguna vez a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto del que entendió y entiende la misma Iglesia, sea anatema» (sesión 3.ª, cap. 3; D. 1818). Consúltese también el cap. 4.º de la sesión 4.ª (*Del magisterio infalible del Romano Pontífice*) y el Decreto *Lamentabili;* D. 1836 y 2021.

A estas enseñanzas se oponen las teorías de los gnósticos, de muchos espiritualistas de la Edad Media y de espiritistas y teósofos. También los creyentes que consagran mayor celo y atención a supuestas o verdaderas revelaciones particulares que a las atestiguadas en la Sagrada Escritura, desconocen la trascendencia e importancia de lo que acabamos de ver (v. § 23).

4. *Puede darse y de hecho se da una evolución* en lo que concierne al conocimiento, compenetración y apropiación del inmutable y eterno tesoro de la Revelación. La Iglesia condena de un modo expreso todo cambio de sentido o transformación de la verdad revelada que pretendiesen introducir intelectualismo desmedido o sentimetalismo humanos. Pero Ella no puede condenar el que crezca el conocimiento y comprensión de esa verdad revelada, tanto en lo que concierne a cada uno de los creyentes como en lo que se refiere a Ella misma (*Conc. Vatic.*, ses. 3, cap. 4; D. 1800. Véase también la Encíclica *Pascendi*. D. 2079 y sigs.; Motupropio *Sacrorum antistitum* del 1 de sep., 1910, D. 2145). Con estas declaraciones la Iglesia da expresión y forma a lo que enseñaron los Santos Padres y Escrituras.

a) *La Escritura* exige de nosotros crecer en la comprensión y vida de la fe (*Col.* 1, 6 y sigs.; *Eph.* 4, 13 y sigs.).

b) En el tiempo de los Santos Padres, es Vicente de Lerins en su *Commonitorium* quien habla de una forma expresa de la evolución en el conocimiento de las verdades de la fe, mereciendo ser citado por el Concilio Vaticano.

En el capítulo 23 de su *Commonitorium* escribe: «Acaso alguien pregunte: ¿No habrá en la Iglesia de Cristo desarrollo alguno de la Religión? Cierto que lo hay y grandísimo. Pues ¿quién puede ser tan envidioso de los hombres y tan enemigo de Dios que se atreva a impedirlo? Pero sea de tal modo que realmente sea un avance de la fe, no un cambio en la misma fe. Debe crecer y fortalecerse tanto en los particulares como en la totalidad de la Iglesia, según la edad y los tiempos, la comprensión, conocimiento y sabiduría; pero sólo dentro de la misma especie, es decir, dentro de la misma doctrina, del mismo sentido y de la misma significación. La religión de las almas ha de imitar el comportamiento de los cuerpos; éstos en el transcurso de los años desarrollan y despliegan sus partes, sin dejar de ser lo que era antes. Hay una gran diferencia entre el florecimiento de la niñez y la madurez de la edad avanzada; pero los ancianos siguen siendo lo que eran cuando jóvenes, a pesar de haber cambiado el tamaño y el aspecto de un mismo hombre, aunque la naturaleza y la persona sigan siendo las mismas. Pequeños son los miembros de los niños de pecho y los de los jóvenes son ya grandes; en ambos son idénticos. El adulto tiene los mismos miembros que tenía cuando niño, aunque algunos solamente aparecen en la edad madura en un desarrollo definitivo de lo que antes sólo tenía una existencia germinal. Por eso la norma justa y natural del desarrollo, del orden fijo y mejor del crecimiento son aquellos en que el número de años hace aparecer en los adultos las partes y formas que la sabiduría del Creador había puesto en los pequeños. Si la figura humana se convirtiera más tarde, si se le añadiese o quitase algo, el cuerpo entero o perecería, se deformaría, o al menos se debilitaría. Con la doctrina de la religión cristiana han de seguirse leyes semejantes; al correr de los años se afirmará, se ensanchará, embellecerá con la belleza aneja a la madurez, pero conservándose pura e intacta en la totalidad de sus partes, completa y perfecta en sus miembros todos y sentidos, excluyendo además cambio alguno en sus peculiaridades ni en su misma esencia» (BKV, 56-58).

c) El derecho y la necesidad de la evolución de los dogmas se puede explicar a partir de la *esencia* de la Revelación que nos fué dada en Cristo. La Iglesia recibió de Cristo la forma original de la Revelación, y su amor al Señor le impele a considerar más ampliamente el conocimiento de lo que le ha sido confiado. Este deseo de conocimiento se convierte en defensa cuando siente la amenaza del caudal confiado a su custodia.

Los primeros oyentes de Cristo, los Apóstoles, adoctrinados por el Espíritu Santo en toda verdad (*Io.* 16, 13), poseyeron un conocimiento profundo de la Revelación. Nadie llegará a penetrar tan hondo como Pablo en el misterio de Cristo. Puede concederse, por

ejemplo, que algún otro distinto a San Pablo haya sabido más que él sobre el desarrollo, división, historia, penetración filosófica o comparación religioso-científica de la Revelación, pero nadie alcanzó ese conocimiento del Señor que era su mayor gloria y por el que el Apóstol rendía incesantes gracias a Dios (*Eph.* 3, 1-3). Mas por profundo que fuera el conocimiento que los Apóstoles tenían de los misterios de Dios revelados en Cristo no podían expresar adecuadamente lo que veían y experimentaban: las palabras y conceptos no son suficientes para ello. Por eso, no pudo ser enteramente clara su predicación; hay en ella lagunas de oscuridad. El Espíritu Santo, iluminador y consolador de los corazones, pudo lograr con su dirección a lo largo de los siglos posteriores—y cuando el error mixtificó el misterio—que muchas verdades encuadradas en la oscuridad pasasen al ámbito de la claridad y de la luz. Podemos afirmar también lo siguiente: las verdades de la Revelación anunciadas por Cristo y por los Apóstoles en su nombre constituyen un todo orgánico; forman un tejido en el que se entrecruzan y superponen las unas a las otras. Fácilmente puede suponer que una verdad aminore el sentido de otra, igual que en una flor las brácteas encubren las hojas de la corola hasta que éstas, con el crecimiento, llegan a adquirir un ser propio y delimitado. Es decir, una verdad creída antes implícitamente relacionándola con alguna otra puede llegar a ser conocida clara y distintamente. Pasa a ser de verdad afirmada *implícitamente* a verdad *explícitamente* expresada.

5. Hay una comparación que pone de relieve la importancia del desarrollo evolutivo del dogma: el crecimiento de un árbol. La bellota se convierte en haya; ésta presenta un aspecto muy distinto del de la bellota, aunque germinalmente se encuentra ya en ella. Se renuevan aspecto y figura, permaneciendo estables la esencia y la estructura interna. Si se atiende al aspecto externo de las doctrinas de la Iglesia del siglo II y del edificio dogmático de la Iglesia postridentina, es evidente que reina una gran diferencia entre ambas estructuras; no obstante, la parte esencial ha permanecido inmutable y no se ha dado transformación sustancial. El crecimiento de los dogmas no terminará hasta el día del Juicio Final y por ello el desarrollo evolutivo tampoco cesará hasta entonces; el aspecto externo de la Iglesia en su configuración dogmática dentro de mil años será, ciertamente, distinto del de la Iglesia

actual; tan grande, para seguir con nuestra comparación, como la diferencia existente entre la bellota y el haya, pero la continuidad será a su vez tan grande como la que hay entre una y otra.

J. H. Newman compara la evolución de los dogmas con el desarrollo de la ciencia humana. El científico considera y estudia en primer términó el objeto de su ciencia; luego examina los detalles y pasa de esta forma del conocimiento universal y homogéneo al plano de los conocimientos particulares y heterogéneos. Más tarde, sabrá integrar los conocimientos particulares en el seno del sistema científico que puede elaborarse en torno al objeto. La evolución de los dogmas puede también compararse con la actividad lógica por medio de la cual deducimos las consecuencias que se encierran dentro de un pensamiento axiomático.

La doctrina de la Iglesia sobre la evolución del dogma, a pesar de afirmar la inmutabilidad del contenido dogmático, no niega la posibilidad de un desarrollo perenne. Este desarrollo ofrece al espíritu tantas posibilidades de reflexión y conocimiento, que sería positivamente injusto decir que la doctrina de la inmutabilidad dogmática conduce irremisiblemente al estancamiento intelectual. Prescindiendo de las relaciones que encadenan la fe con la ciencia profana y la cultura—cosas ambas que ayudan e impulsan al creyente a un continuo dinamismo intelectual—dentro del terreno de la Revelación hay siempre nuevos horizontes a descubrir. La actitud de los que aspiran a una situación permanente y cansina dentro del dogma, los agnósticos de lo religioso, no es compatible con la sana inmutabilidad ya establecida por la Iglesia respecto a sus dogmas. Es más: la sumisión al dogma definido solemnemente por la Iglesia no implica el entregarse a un sistema de conocimientos acabados y perfectos; en ese sometimiento va implicada siempre la mirada hacia un desarrollo definido e ilimitado de realidades dadas e infaliblemente fijadas por la Iglesia.

Este crecimiento y desarrollo del dogma no tiene nada que ver con el que se operaría en un proceso natural. Los dogmas no crecen como un árbol o una flor. Su crecimiento es comparable al crecimiento orgánico de los organismos. Pero hay que tener conciencia de las diferencias. Los dogmas han surgido en plena lucha; la que ha de darse entre la Iglesia y el error. Son el exponente de una participación creyente con Cristo. El Magisterio eclesiástico, al proclamar un dogma—ese Magisterio apoyado por la acción directa del Espíritu Santo—confiesa su fe en Cristo de un modo

capaz de ser oído y escuchado por los hombres de un determinado tiempo: es acción y realización de la fe. La promulgación de un dogma es por lo tanto la realización, acción de fe. Sólo así se comprende el que un dogma pueda surgir a base de decisiones emanadas de una asamblea eclesiástica. «¿Quién se atrevería a afirmar la existencia o la posibilidad de la división del átomo sólo porque así lo decidiera el escrutinio de una asamblea? Sin embargo, ahí—en una asamblea—se descubre el misterio del dogma.» (G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums,* 1939, 238). Pero esto no es descubrir una verdad, sino fijar, conservar y promulgar creyentemente la verdad revelada en Cristo.

6. La evolución de los dogmas depende del Magisterio eclesiástico que actúa bajo la dirección inspiradora del Espíritu Santo. De igual modo que el crecimiento de un organismo está regido por leyes vitales inmutables, así también la evolución de los dogmas se realiza bajo la influencia del Paráclito, alma y principio vital de la Iglesia. La intervención del Espíritu Santo no prohibe la iniciativa del hombre, sino que la empuja y excita. Esta iniciativa humana juega, pues, un papel esencial en cuanto se relaciona con la definición efectiva de un dogma dado en un tiempo determinado.

Es una verdad incuestionable el hecho de que el Espíritu Santo es la ley que da forma a la Iglesia, y en ello radica nuestra garantía de que los dogmas definidos no pueden contener error alguno. Mas ese mismo hecho no nos ofrece la absoluta garantía de que el establecimiento de un dogma corresponde oportunamente a las circunstancias de un tiempo dado de tal forma, que el que se entrega a Cristo de una manera incondicional y está dispuesto a creer pueda reconocer en cada caso y sin mayor dificultad que un dogma recientemente definido es un signo y llamada nueva al amor de Dios. Podemos, no obstante, tener la confianza que el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, la impulsa a definir un dogma cuando las circunstancias del tiempo lo postulan.

La ciencia teológica, y en cierto modo también la piedad, son las que preparan las fórmulas dogmáticas. Como el Cristianismo no es un sistema científico, por ello, la Teología desempeña una función meramente deliberativa para la fijación de un dogma.

La evolución de los dogmas ordinariamente está condicionada y motivada por los peligros provenientes de la herejía. El estudio de casi todos los dogmas existentes nos lleva a la conclusión siguien-

te: fueron definidos como muros protectores de la Revelación frente a los embates heréticos y no para fomentar o conservar una determinada devoción. La evolución del dogma sigue las etapas que se expresan a continuación. Inicialmente, una verdad revelada es objeto de la fe que no ha reflexionado sobre sí misma. La Iglesia, en este período, la posee con toda naturalidad y certeza, igual que se posee la salud en días en los que se desconoce la enfermedad. Más tarde, aparecen dudas y contradicciones; la ciencia teológica tratará de desvanecerlas mostrando la falta de fundamento de tales objecciones. Es posible y admisible que en esta etapa se pueda incurrir en afirmaciones un tanto erróneas, que tal vez el acerbo teológico se vea condenado a arrastrar consigo durante mucho tiempo. Finalmente, el Magisterio averigua lo que ha de considerarse como verdad de Revelación y lo que es error. Con esta gradación queda en pie nuestro aserto de que las definiciones de la Iglesia han sido frecuentemente motivadas por la herejía y que ésta, por consiguiente, tiene también su importancia en el plan divino sobre la Salvación de los hombres. San Agustín escribe: «Muchas cosas que pertenecen a la fe católica, cuando los herejes, con su cautelosa y astuta inquietud, las turban y desasosiegan, entonces, para poderlas defender de ellos, se consideran con más escrupulosidad y atención, se perciben con mayor claridad, se predican con mayor vigor y constancia, y la duda o controversia que excita al contrario sirve de ocasión propicia para aprender». (*Civ. Dei*, libro 16, cap. 2; BKV II, 431). La Iglesia en la evolución de los dogmas muestra a las claras su potente capacidad para dominar los movimientos espirituales que aparecen en la Historia fundándose en su conciencia de la fe.

7. De lo dicho se deduce que es falsa la explicación que la *teología liberal* ofrece al problema de la evolución del dogma (especialmente por Ad. von Harnack), lo mismo que la presentada por el *Modernismo* (Le Roy, Loisy) que siguió las huellas de la primera. La teología liberal afirma que la doctrina de Cristo (carente en un principio de forma dogmática y que se limitaba a anunciar al Padre que está en los cielos y los frutos del amor al prójimo) adquirió moldes de Cristianismo dogmático desde San Pablo al siglo IV a causa de la recepción de elementos extraños venidos de la filosofía griega y de cultos misteriosos del paganismo. De acuerdo con esta teoría, los dogmas, tanto en lo que se refieren a su

concepción como a su estructura, son obra del espíritu griego edificada sobre el campo evangélico. Puédese demostrar hasta la evidencia que todos y cada uno de los dogmas que deben algo a la filosofía o religión paganas sólo tomaron de ellas, a lo sumo, el cuerpo, mas nunca el alma de su contenido.

La llamada escuela escatológica de la teología protestante afirma (principalmente Albert Schweitzer) que la doctrina originaria del Cristianismo tenía un carácter meramente escatológico. Según Martin Werner (*Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern, 1941) la fe cristiana, en un principio rigurosamente escatológica, fué uno tras otro eliminando esos principios escatológicos al ver de una manera experimental que habían sido vanas las esperanzas acerca de la próxima y final aparición del Reino de Dios en su aspecto más completo y perfecto. Esas esperanzas, con la ayuda del pensamiento helenístico-sincretista, se transformarán en moral; es decir, de una manera de vivir y comportarse en el mundo.

En contra de esta opinión se puede decir que la interpretación consecuentemente escatológica del Cristianismo primitivo sólo puede llevarse a término (V. vol. IV de esta obra para más detalles) felizmente, si se estudian parcialmente los lugares correspondientes del Nuevo Testamento y se pasan por alto los que hablan en contra, en vez de utilizarlos todos esforzándonos en formar con ellos una síntesis.

Referente al *Modernismo*, hay que observar que en tiempos pasados con esta palabra se designaban más bien los intentos de quienes afirmaban que la Teología no debe olvidar nunca, en tanto que es ciencia, los resultados de las ciencias y cultura modernas, ya que esto puede realizarse sin detrimento de la fe. Desde comienzos del siglo XX se da a la palabra «Modernismo» un sentido más estricto: denominación colectiva con la que se señalan interpretaciones teológico-filosóficas del Cristianismo, en contradicción con su verdadera esencia y que destruyen sus mismos fundamentos. Ninguno de los modernistas ha expuesto de una manera sistemática las doctrinas que profesan; no obstante ello, constituyen un todo homogéneo y sin dificultad se podría con ellos encasillarlos en un sistema. El modernismo—en este sentido más estricto—expuesto por algunos teólogos y filósofos católicos es una continuación o derivación, por un lado, del agnosticismo y, por otro, de las tendencias bíblico-históricas de la ciencia racionalista del XIX. Niega

la posibilidad de conocer a Dios y de toda Revelación sobrenatural; es más, rechaza toda revelación en la que haya de presuponerse cualquier intervención directa de Dios en el hombre. Al Cristianismo lo considera diciendo que es un producto de evolución emanado de sentimientos y necesidades religiosas, cuyo auténtico fundamento habría que buscarlo en las profundidades del subconsciente mismo (inmanencia vital). La Revelación y la fe aparecen en el momento en que el hombre se percata de *ese* sentimiento religioso.

La Iglesia ha condenado repetidas veces estas doctrinas que socavan las raíces del Cristianismo. Pío X reunió los errores modernistas y los condenó en el decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 (2001-2065) y en la Encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre del mismo año (2071-2109). Este mismo Papa introdujo para el clero el «Juramento contra los errores del modernismo» (D. 2145-2147), en el año 1910.

En lo que afecta de una manera especial a la evolución de los dogmas opina el modernismo que éstos tienen su origen en una experiencia religiosa de Cristo, la cual comunicada a sus discípulos creó en ellos una manera peculiar de sentir y pensar acerca de las cosas de Dios, de un modo semejante a como el Maestro lo entendiera. Los dogmas, afirman, son una interpretación ulterior del magisterio de la Iglesia por la que ésta presenta a la comunidad de una manera ordenada el sentimiento religioso que emana del subconsciente. Lo mismo que las experiencias sentimentales, los dogmas se hallan siempre en un estado de continuo *fieri* o movilidad. La misión específica de los dogmas radicará en reexcitar continuamente en los hombres aquellas primeras experiencias religiosas que tuvieron Cristo y los Apóstoles y cuya significación representan. Un dogma debe morir cuando pierda su actualidad en el seno de una situación cultural que ya no lo necesite o lo sienta como algo inadecuado para llenar su misión.

Ofrece el modernismo una interpretación de los dogmas puramente humana y psíquica. Estas teorías excluyen de antemano toda posibilidad de que Dios pueda comunicar en su libre magnificencia sus misterios a la Humanidad de una manera humana, saltándose en un acto de libre decisión todas las experiencias religiosas y todos los conocimientos teológicos. Olvidan, además, que la figura

histórica de Cristo no pudo inventarla el espíritu del hombre; olvidan también que precisamente Cristo, cuyo yo compenetra y empapa a la Iglesia, es el centro de todas las verdades reveladas: ninguna de ellas puede desligarse de El sin falsificarse.

En el juramento contra el Modernismo se promete: «Acepto sinceramente la doctrina de la fe transmitida hasta nosotros desde los Apóstoles por medio de los Padres ortodoxos siempre en el mismo sentido y en la misma sentencia; y por tanto, de todo punto rechazo la invención herética de la evolución de los dogmas, que pasarían de un sentido a otro diverso del que primero mantuvo la Iglesia; igualmente condeno todo error, por el que al depósito divino, entregado a la Esposa de Cristo y que por ella ha de ser fielmente custodiado, sustituye un invento filosófico o una creación de la conciencia humana, lentamente formada por el esfuerzo de los hombres y que en adelante ha de perfeccionarse por progreso indefinido. Quinto: Sostengo con toda certeza y sinceramente profeso que la fe no es un sentimiento ciego de la religión que brota de los escondrijos de la subconsciencia, bajo la presión del corazón y la inclinación de la voluntad formada moralmente, sino un verdadero asentimiento del entendimiento a la verdad recibida de fuera por oído, por el que creemos ser verdaderas las cosas que han sido dichas, atestiguadas y reveladas por el Dios personal, creador y Señor nuestro, y lo creemos por la autoridad de Dios, sumamente veraz» (D. 2145).

Como fundamentación de sus teorías, la Historia dogmática liberal alude al hecho de que los dogmas cristianos presentan a veces grandes analogías con las doctrinas de las religiones paganas. Esto sólo se podrá explicar admitiendo que las ideas cristianas se derivan de sistemas de pensamiento no cristiano, o reconociendo que tanto unos como otros son la expresión natural de idénticos procesos psíquicos. Contra tales afirmaciones se puede objetar; concedamos que en determinados casos particulares pueda existir muchas semejanzas entre ideas religiosas de paganos y cristianos. Esta impresión de identidad, sin embargo, subsistirá sólo mientras una doctrina eclesiástica se considere aisladamente de por sí y no como parte de un todo homogéneo, como miembro de la Revelación, que representa un organismo, y cuyo centro es Cristo.

La exposición científica de la evolución de los dogmas es tarea que incumbe a la Historia de ellos.

§ 9

Las verdades católicas como objeto de la Dogmática

Además de los Dogmas, la Iglesia promulga otras definiciones doctrinales imponiendo la obligación de creerlas: las verdades católicas. Son aquellas verdades que sin haber sido reveladas inmediatamente por Dios, están garantizadas por el testimonio de la Iglesia, dada la conexión íntima en que se encuentran con respecto a la Revelación. El católico no considera su validez como algo respaldado directamente por la autoridad de Dios, sino por la de la Iglesia, fundada y sostenida por la autoridad del mismo Dios. Al admitirlas obedece a la Iglesia en primer término, y, consecuentemente, a Dios, ya que esta obediencia es la que le mueve al reconocer y afirmar la Iglesia (*fides catholica*). Las verdades católicas se dividen de la siguiente forma:

a) *Conclusiones teológicas.*—Son los conocimientos que la razón puede deducir a partir de dos verdades reveladas adoptadas como premisas, o de una verdad revelada y otra de tipo racional-evidente. De las conclusiones teológicas cuyas premisas son dos verdades reveladas, se debe afirmar que son directamente reveladas en lo que afecta a su contenido. La actividad discursiva del entendimiento humano se limita de una manera exclusiva a desenvolver el contenido de la Revelación, y, por consiguiente, puede la Iglesia convertirlas en Dogmas.

Las conclusiones cuyas premisas son una verdad revelada y otra racional-evidente, son conclusiones teológicas en sentido estricto. Con relación a ellas tiene validez la definición de verdad católica, sin restricción alguna. Son verdades virtualmente reveladas, aunque no puedan ser declaradas dogmas, entendidos según el sentido que hemos fijado antes. La Iglesia puede, no obstante, declararlas verdades de fe, siendo infalibles las declaraciones correspondientes. La infalibilidad de la Iglesia al promulgar conclusiones teológicas se fundamenta en que tales verdades están en íntima unión con lo revelado y en el hecho de que la misma Revelación carecería de garantías seguras y no beneficiaría la vida religiosa de la misma Iglesia, si ésta no fuera infalible en el terreno de las conclusiones teológicas.

b) *Verdades racionales* (verdades filosóficas). — Son aquellas

verdades que se encuentran en indisoluble conexión con el Dogma. Puede la Iglesia definir infaliblemente ciertas doctrinas filosóficas, siempre que éstas sean presupuestos necesarios a las verdades reveladas; por ejemplo, la capacidad cognoscitiva de la razón humana condenando el agnosticismo absoluto, ya que entre Revelación y las justas adquisiciones de la inteligencia humana no puede darse contradicción alguna (C. Vaticano, sesión 3, cap. 3, D. 1.798, *de fide et ratione*, D. 1.817).

c) *Hechos dogmáticos.*—En éstos cabe distinguir entre los tomados en sentido lato y los tomados en sentido estricto. Un hecho dogmático en *sentido lato* es cualquier acontecimiento histórico no revelado; pero tan íntimamente ligado a la Revelación, que el negarlo comporta también la negación de un dogma, como, por ejemplo, la estancia de San Pedro en Roma, la legitimidad de un Papa o la legal convocación de un Concilio Universal.

Un hecho dogmático en *sentido estricto* es la facticidad de una significación determinada de un texto dogmático sobre el que la Iglesia haya emitido su juicio; como, por ejemplo, el capítulo tercero de la polémica en torno a Orígenes. La Iglesia tiene que ser infalible al fijar el significado de un texto dogmático, ya que en caso contrario el creyente se encontraría sin protección suficiente frente a las asechanzas del error (Constitutio *Vineam Domini*, D. 1.350). La interpretación referente a las creencias, hecha por un autor determinado, no significa que ese autor haya querido decir lo que la Iglesia define. La Iglesia nunca emite juicio alguno sobre el pensamiento efectivo del autor, limitándose a constatar el sentido que el lector carente de prejuicios descubre al apreciar el texto en cuestión. Por ejemplo, al condenar diversas afirmaciones entresacadas de las obras del Maestro Eckehart, no condenó las intenciones o la mentalidad de este místico, sino sólo las afirmaciones que Ella juzga, teniendo en cuenta su sentido literal.

Aunque los Dogmas y las verdades católicas constituyen el campo propio de la Dogmática, la actividad de un teólogo no puede restringirse al estudio y explicación de las verdades de la Revelación promulgadas por el Magisterio eclesiástico. La Iglesia nos garantiza que la Sagrada Escritura es la Palabra inspirada por Dios, la presenta a nuestra reflexión y testifica que la Tradición oral es una fuente de verdades teológicas. Por lo tanto, el terreno de la Teología dogmática está integrado por la Revelación entera, incluída en la Escritura y en la Tradición.

§ 10

Las fuentes de la Teología dogmática

1. Una vez determinado el objeto de la Teología dogmática, el problema que ahora se nos presenta es ¿dónde podremos encontrar ese objeto?, es decir, tendremos que mostrar cuáles *son las fuentes o lugares* donde podamos hallar ese objeto (*loci theologici*).

Recordemos una vez más: las automanifestaciones divinas encontraron un cumplimiento cabal en Cristo; ahora bien, es en la Iglesia donde hallaremos a Cristo que sigue viviendo en ella, como cabeza estará presente en la Iglesia hasta el mismo día de la plenitud de los tiempos (*Mt.* 26, 28); actúa en ella por medio del Espíritu Santo, que es, por decirlo así, su mano y su boca. Mano, para operar los signos que en ella ejecuta; boca, para las palabras que por ella pronuncia. Igual que Jesús, durante su vida terrena, reveló a Dios directamente con su presencia y palabra; ahora el mismo Cristo, vuelto al silencio de su existencia celestial, pero presente siempre en la Iglesia, sigue anunciando las revelaciones divinas desde el día en que envió al Paráclito hasta el día de su segunda venida, al final de los tiempos. Por medio, pues, de la Iglesia, sigue comunicando al hombre, que vive en este lapso intermedio las automanifestaciones divinas. Es la Iglesia el instrumento de Cristo y del Espíritu Santo. Cristo vive solamente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo, y así la Palabra o las automanifestaciones de Dios las hemos de encontrar en la Iglesia y no fuera de ella. En cierto modo, todos los miembros de la Iglesia son testigos de la Palabra de Dios, en tanto que en cada uno de ellos se patentiza la fe eclesiástica establecida por la Palabra del Señor. Mas este testimonio puede ir afectado de diversos errores y malentendidos. Sólo en el Magisterio, instituído por Cristo, encontraremos con absoluta pureza las revelaciones del Señor que Jesús nos anunció y sigue anunciando en la Iglesia a través de los siglos. El *Magisterio eclesiástico* es por eso el lugar donde el teólogo puede hallar pura e intacta la Palabra de Dios.

2. La Iglesia puede sólo anunciar las automanifestaciones divinas que Cristo le confiara; de ahí resulta que en sus enseñanzas tiene que atenerse al testimonio que de Dios nos legó Cristo. Ese testimonio nosotros solamente lo conocemos por el testimonio que los

Apóstoles dieron de su fe en Jesús, inspirados por el Espíritu Santo (*Jo.* 15, 27; *Act.* 1, 8); de donde se deduce que la sumisión a Cristo significa sujeción al testimonio de los Apóstoles. Este testimonio ha llegado a nosotros en la *Sagrada Escritura* y en la *Tradición oral no escrita.* Respecto a este particular, el Concilio tridentino enseña: «La Santa Asamblea eclesiástica sabe que este orden y esta verdad se hallan en libros escritos y en tradiciones no escritas que el Señor comunicó verbalmente a sus Apóstoles o que fueron transmitidas por los Apóstoles de esa misma manera, asistidos por el Espíritu Santo, llegando así hasta nosotros» (Ses. 4, 8 de abril de 1546, D. 783; NR. 80. Véase también *Vaticanum,* ses. 3, cap. 2, D. 1.787; NR 87).

En la Sagrada Escritura el Espíritu Santo prometido a la Iglesia es el que da fe de Cristo, sirviéndole como instrumento la predicación cristiana de los testigos oculares del misterio y misión de Cristo. En la Tradición oral se manifiesta, vivificada por la predicación apostólica, la fe de la Iglesia, de la que es alma el mismo Espíritu Santo. Aunque la Sagrada Escritura sea en primer lugar un testimonio de Cristo perteneciente a un tiempo determinado—el tiempo de los Apóstoles—, en la Iglesia se convierte por la acción del Espíritu Santo en un testimonio de actualidad perenne. Por medio de la Escritura y sin intermisión, habla el Paráclito al Pueblo de Dios; la palabra de la Escritura es la voz que llama siempre y de nuevo a quien la oye o la lee. La afirmación paulina *fides es auditu* se cumple totalmente cuando el cristiano recibe de manos de la Iglesia la Escritura Santa que ella le presenta. De todo esto puede inferirse que la Iglesia avala y presenta el testimonio de Cristo transmitido por la Escritura y la Tradición.

3. De lo expuesto se deduce que la Teología dogmática encuentra el objeto de su estudio *directamente en la Iglesia y a través de la Iglesia en la Escritura Sagrada y en la Tradición oral.* Los problemas que, con respecto a lo que acabamos de decir, surgen, serán examinados brevemente teniendo en cuenta sólo las exigencias de una introducción al estudio de la ciencia de los dogmas.

§ 11

La Iglesia como fuente de la Dogmática

1. Al subir Cristo a los cielos, para no volver a reaparecer visiblemente hasta su segunda venida, dejó al cuidado de la Iglesia

Pueblo de Dios—las revelaciones que el Eterno Padre nos comunicó por su mediación, así como también quiso confiar a la Iglesia el misterio de la Obra de la Redención. En el Antiguo Testamento, el pueblo elegido por Dios era el representante de las revelaciones divinas anteriores a la Era cristiana, contribuyendo con ello a la realización del Reino de Dios. En la época de la Historia de la Humanidad, que se inicia con Cristo, el Pueblo de Dios, fundado por El, el pueblo de la Nueva Alianza configurado por gentes de todas las naciones y razas, la Iglesia, es el encargado de realizar el misterio de la obra redentora de Jesús a lo largo de los siglos a fin de que de esta manera se perpetúe en la Historia el Reino de Dios y se comunique a todos los hombres la Salud. La actualización de la Obra de la Redención se verifica por los Sacramentos instituídos por Cristo, comprendiendo también la anunciación de las automanifestaciones divinas que Cristo nos legara. Así, a través de la Iglesia el hombre recibe la Revelación divina. El teólogo también recibe de la Iglesia las creencias, afirmadas primero por él con fe sencilla y luego declaradas y expuestas de una forma científica en su labor intelectual.

2. *La Iglesia es en su Magisterio vivo la fuente próxima y directa de la fe y de la ciencia teológica.*

Cristo confió a la totalidad del Pueblo de Dios el misterio de la Redención; por eso cada uno de los miembros de ese Pueblo tiene el derecho y la obligación de testimoniar las revelaciones divinas. La Iglesia y cada uno de esos miembros poseen la asistencia del Espíritu Santo, corazón y alma de la Comunidad eclesiástica entera, cuando cumplen la misión de dar fe de Cristo. El Espíritu Santo no coarta, sin embargo, libertades e iniciativas de los miembros particulares de la Iglesia en el testimonio de Cristo que puedan ellos dar; por esto es indudable que se puede introducir el espíritu de la arbitrariedad y del orgullo que corrompan y desfiguren la verdad. Para que el testimonio se mantenga puro e intacto a través de los siglos, Cristo estableció dentro de ese Pueblo un sistema de seguridades, creando expresamente el Magisterio eclesiástico, encargado de guardar en toda su integridad las automanifestaciones divinas.

3. Los misterios divinos confiados por Cristo a la Iglesia, su esposa predilecta, se hallan reunidos en los Sagrados Libros del Canon, y en la Tradición oral; unos y otra son, pues, propiedad

de la Iglesia. Solamente la Iglesia puede comprender en toda su profundidad la Sagrada Escritura. *Escritura, Tradición: he aquí las normas remotas de la fe (Vaticanum,* ses. 3, cap. 3, D. 1.792).

4. Sabe la Iglesia que la Escritura es un libro suyo, por contener los misterios divinos que el Señor le ha confiado para que sin intermisión los anuncie. Sabe, asimismo, que es la responsable en cuanto se relacione con la transmisión fiel y exacta de los misterios de Dios, y sabe que el mismo Dios, que le da esta misión, le otorgará los medios necesarios para llenarla. La trascendental importancia de esta autorización y obligación se deduce de que por medio del anuncio de los misterios se ha de realizar el sentido íntimo y profundo de la Historia humana y el desarrollo del poderío de Dios y la Salud del hombre. Consciente de esta grave responsabilidad, cuida la Iglesia de que la Escritura no sea falsamente interpretada ni por personas incompetentes, ni por hijos obcecados por el error. El Concilio de Trento declara: «En materias de fe y costumbres, ninguno puede atreverse a modificar, según su parecer, el sentido de las Escrituras confiando en su propia prudencia contra el parecer mantenido por la Santa Madre, la Iglesia, ya que sólo Ella posee el derecho de emitir juicios definitivos acerca del sentido e interpretación de los Libros Sagrados, o se atreva a interpretar la misma Escritura Sagrada en un sentido opuesto al unánime sentir de los Santos Padres» (Ses. 4, D. 786). El Concilio Vaticano adoptó y confirmó esta decisión (Ses. 3, cap. 2, D. 1.788; NR. 89). Véase también la Encíclica *Providentissimus Deus,* decreto 1.942 y sigs,; el Motupropio *Sacrorum Antistitum,* D. 2.146; asimismo la Encíclica del Papa Pío XII sobre el estudio de la Sagrada Escritura.

Con estas declaraciones, la Iglesia se ha pronunciado sin ningún género de reservas y solemnemente contra las aberraciones de los tiempos modernos, manifestando cuáles fueron las convicciones suyas de todos los tiempos. San Vicente de Lerins asegura en su *Conmonitorium,* cap. 2; BKV, 16 y sigs.: «Siendo la norma de las Sagradas Escrituras perfecta y suficiente, ¿por qué se le ha de añadir la autoridad de la interpretación eclesiástica? Porque la Sagrada Escritura, por su misma profundidad, no puede ser entendida por todos con un mismo sentido; y las mismas palabras unos y otros las interpretan de distinta manera, de modo que casi pueden deducirse de ella tantos pareceres como hombres existen. Pues de una manera la interpreta Noviciano: de otra Sebelio: de

otra Donato; de otra Ario, Eumonio y Macedoni; de otra Plotino. Apolinar y Prisciliano; de otra Jovinciano, Pelagio y Celestino; y de otra, por fin, Nestorio. Y por eso es muy necesario, a causa de tantas y tan grandes encrucijadas de tan varios errores, que la interpretación profética y apostólica sea dirigida según la norma del sentido católico y eclesiástico».

Idéntica doctrina enseña San Ireneo (X 204) al escribir contra los gnósticos (*Contra las herejías,* libro 4, cap. 26).

5. Se podría objetar: la Iglesia se atribuye la facultad de testificar el carácter inspirado de la Sagrada Escritura y hasta de interpretar auténticamente su sentido: mientras que la misma Iglesia, por otra parte, considera a la Escritura como fundamento y testimonio de su propia legitimidad. Es un verdadero círculo vicioso afirmar que el fundamento de la Iglesia es la Escritura, y el de ésta, aquélla.

Razonando de una manera apologética, habría que responder: la Escritura, considerada como una fuente histórica natural, demuestra que la Iglesia es una obra divina. Esta Iglesia, luego, testifica *el carácter divino de la Escritura e interpreta su sentido.* El problema que surge ahora, relativo a los medios de que disponemos para pasar del orden del conocimiento natural a la esfera de la fe sobrenatural, será objeto del § 25.

En el plano de la fe se puede explicar de la siguiente manera la relación en que la Iglesia está con respecto a la Escritura, y ésta con respecto a la Iglesia mediante las líneas siguientes: en la Iglesia, de la que dan testimonio tanto la Escritura como su propia existencia en la Historia, vive la palabra de Dios. En las enseñanzas eclesiásticas constituídas por el Magisterio vivo y por el tesoro doctrinal objetivo, actúa el Espíritu Santo. El es también el autor principal de la Sagrada Escritura, como explicaremos con detalle más adelante. Iglesia, pues, y Escritura son obra del Espíritu Santo; ambas tienen como fundamento su actividad, ambas se fundamentan y apoyan mutuamente, en tanto que ambas poseen la palabra de Dios. La Sagrada Escritura es el testimonio de los Apóstoles operado por el Espíritu Santo; en la Iglesia se da el testimonio de Cristo operado por medio de los Apóstoles (*Io.* 15, 26 y sigs.). La Iglesia, cuyo principio de vida es el Espíritu Santo, reconoce que la Escritura confiada a su vigilante custodia es el testimonio por medio del cual el Espíritu Santo da fe de la Palabra que Dios habla al hombre; es decir, da fe de Cristo Señor nuestro. La Iglesia

escuchando la Palabra de Dios, cumple su misión, lo mismo que cuando obedece a sus mandatos y los anuncia a los hombres. La Sagrada Escritura, a su vez, testifica que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. Tal vez podría ofrecerse una explicación de la relación que media entre Iglesia-Escritura, comparándola con la existente entre una realidad y los documentos que la testifican.

6. Con estas reflexiones queda ya expuesto que la Iglesia no se declara ama y señora absoluta de la Escritura al exigir para sí el derecho a interpretarla. No pretende ejercer dominio alguno sobre la palabra de Dios consignada en la Escritura, ni pretende ser ella la que comunica a esa palabra su autoridad, que ya la tiene por proceder de la fuente de que procede.

Tiene la Escritura una independencia y autonomía que la Iglesia ha de respetar. «En efecto, la Sagrada Escritura en lo tocante a su origen, esencia y destino, es un bien que pertenece a Dios, es una posesión divina, y sigue, al ser entregada a la Iglesia, perteneciendo a Dios; es voluntad del Señor el que por medio de la Iglesia llegue a ser reconocida en el mundo la validez de su verdad, su ley de fe y vida» (J. M. Scheeben, *Handbuch der Dogmatik*, I, 129).

De lo dicho se infiere que la Iglesia no pretende otra cosa que salvaguardar la pureza del Evangelio (D. 783). No interpreta de un modo arbitrario las Escrituras; antes al contrario, garantiza su autoridad, anuncia su contenido y expone de un modo fiel su sentido. Es esto lo que enseña San Agustín cuando escribe: «Yo ni siquiera creería en el Evangelio si la autoridad de la Iglesia Católica no me obligase a hacerlo» (*Contra epistulam fundamenti*, 5).

La Iglesia administra la Sagrada Escritura, tesoro divino confiado a su guarda, con la asistencia del Espíritu Santo. El protestantismo afirma que todos los creyentes disponen de iluminación interna y de asistencia directa del Espíritu Santo al interpretar las Escrituras; el católico atribuye tales dones solamente a la Iglesia. Sometiéndose al Magisterio de la Iglesia, el individuo particular adquiere certidumbre inmutable en cuanto se refiere a la interpretación de la Escritura. Para la audición adecuada de la palabra de Dios le capacita el Espíritu Santo, que actúa también en él y lucha contra la inclinación de todo hombre a interpretar autoritativamente y con absoluta arbitrariedad la Sagrada Escritura. C. Söhngen, en relación con esto, escribe: «El Espíritu Santo, autor principal de la Escritura Santa, es y sigue siendo su propio heraldo e intér-

prete en las enseñanzas de la Iglesia de Jesucristo, expuestas con su asistencia. Solamente así la letra muerta de la Escritura cobra espíritu y vida (*Io.* 6, 64), es fructífera palabra de Dios destinada a ser escuchada—*fides ex auditu!*—; sólo así el Espíritu Santo sigue siendo señor de su Escritura y de su palabra. La Escritura es para nosotros, para auxilio y consuelo en nuestra prueba (*Rom.* 15, 4); queda en las manos de Dios, y los creyentes no podemos disponer de ella, no se nos entrega para que la manejemos libremente—como acaece con libros producidos por el hombre—y sin cortapisas» (*Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenchaft*, en «Catholica», 3 (1934), págs. 183 y sigs.).

7. El *Papa* y *todos los obispos*, en unión con él, son los portadores del poder de magisterio de la Iglesia (*Vaticanum*, ses. 4, cap. 1-4, D. 1.281-1.840). En el tratado sobre la Iglesia se estudiará con mayor detenimiento este punto.

La infalibilidad de la Iglesia es un carisma que se funda en la asistencia del Espíritu Santo, que impide la aparición de todo error de la clase que sea (*assistentia negativa*). Hay que admitir que se da a veces una intervención positiva del Señor, impulsando a los ministros del Magisterio eclesiástico a reconocer y exponer con mayor claridad las riquezas de verdad encerradas en las fuentes de la Revelación. La *assistentia negativa* no excluye, sino que presupone los esfuerzos humanos encaminados a la obtención de una inteligencia más profunda y completa del contenido de la Revelación.

La infalibilidad, como *carisma intransferible y de oficio*, corresponde al *Papa* cuando emite un juicio obligatorio para toda la Iglesia, en su calidad de maestro supremo en doctrinas concernientes a fe y costumbres, y también a la *totalidad de los Obispos en unión con el Papa*. El Episcopado universal ejerce su actividad docente o en forma solemne (el Concilio), o por medio de sus enseñanzas ordinarias y generales (predicación, pastorales, aprobación de catecismos, control de la enseñanza religiosa). Poco importa el que sea de una manera u otra.

El *fundamento interno* de la infalibilidad del Papa y de la universalidad del Episcopado es la Iglesia, el pueblo de Dios en la Nueva Alianza, el cuerpo místico de Jesucristo. El Espíritu Santo enviado por Cristo es el alma y corazón de ese cuerpo; por lo tanto, igual que Cristo, no puede equivocarse en lo que atañe a las verdades de la fe. Cada Obispo es la síntesis, el punto de con-

vergencia de una diócesis; todos los Obispos, unidos al Papa, serán los representantes de la Iglesia universal, la convergencia de todas las diócesis. Cada uno de ellos de por sí no es infalible, pero tiene que serlo la unión de todos ellos unidos al Papa.

Por otra parte, la Iglesia universal experimenta en el Papa su manifestación totalitaria y el aval de su unidad. El Papa es el Cristo visible de la Iglesia entera, que deberá concentrarse en el Pontífice como en centro de donde emanan las decisiones eclesiásticas de una forma infalible. En el Papado es donde se corporiza la infalibilidad de la Iglesia.

Los decretos doctrinales de las *autoridades romanas* (Congregaciones) no son ni infalibles ni irrevocables; ni aun en los casos en que decretan en nombre del Papa o cuando éste los ha confirmado de acuerdo con procedimientos ordinarios o especiales. No imponen por ello una obligación a los fieles de creerlos definitivamente, aunque estén obligados a aceptarlos con un asenso interno y provisorio. Este asenso puede quedar derogado si alguien, fundándose en razones seguras e irrefutables, estuviese convencido de la falsedad de una decisión de las Congregaciones, como aconteció en el caso de Galileo. Más aún, en esos casos está obligado a someterse guardando silencio, pero pudiendo presentar en la forma debida sus razones a la autoridad eclesiástica competente.

Las decisiones en virtud de las cuales se ponen en el Indice los libros cuya lectura prohibe la Iglesia, no pertenecen al oficio del Magisterio docente, sino al oficio pastoral eclesiástico. Son medidas pastorales por las que una obra queda prohibida si es objetivamente peligrosa para la fe.

8. El *objeto principal* de la infalibilidad eclesiástica son las verdades formalmente contenidas en las fuentes de la Revelación (D. 1.792). La infalibilidad y la irrevocabilidad fundada en ella de las definiciones dogmáticas, no impide que la Iglesia pueda adoptar en el transcurso del tiempo fórmulas mejores y más completas para una expresión mejor de su mismo contenido.

Objeto secundario de la infalibilidad son las *verdades católicas*, estrechamente ligadas con la Revelación (véase § 9), las *prescripciones disciplinarias y eclesiásticas*, la *aprobación de las Ordenes*. La infalibilidad, que se ha de admitir también para los dos casos nombrados en segundo y tercer lugar, comprende el juicio doctrinal (*iudicium doctrinale*) sobre la concordancia de una regla o prescripción disciplinaria con las doctrinas de la fe o de las

costumbres; queda fuera de ella el juicio práctico (*iudicium prudentiale*) acerca de la oportunidad. Hoy los teólogos unánimemente opinan que la Iglesia es infalible en la canonización de un santo; es decir, cuando emite un juicio definitivo afirmando que *un hombre determinado* está en el cielo y que ha de ser venerado como santo por toda la Cristiandad. Los problemas correspondientes a esta cuestión se estudiarán con más detenimiento en el tratado sobre la Iglesia.

§ 12

La Escritura es la palabra de Dios garantizada por la Iglesia

1. La Escritura, como Palabra de Dios, la encuentra el teólogo *por medio* y *en* la Iglesia. Duns Scoto (1308) escribe: «En realidad, nuestra Teología no trata sino de lo que hay en la Escritura y de lo que puede deducirse de ella» (*Oxoniense*, pról., q. 2; véase Soiron, *Heilige Theologie*, 34). El Papa Pío XII, en su Encíclica sobre el fomento moderno de los estudios bíblicos, declaraba: «Este tesoro donado por el cielo—la Escritura—es considerado por la Iglesia como la fuente más preciosa y la norma más directa de sus doctrinas sobre la fe y las costumbres». Consecuentemente, el teólogo que recibe de la Iglesia la Revelación, ha de esforzarse seriamente por oír y entender la Palabra de la Sagrada Escritura que la misma Iglesia le encomienda.

2. A la Escritura pertenecen *los libros del Antiguo y Nuevo Testamento declarados canónicos por el Concilio de Trento;* es decir, aquellos que han merecido un reconocimiento oficial, que han sido admitidos en la lista de los libros sagrados, que han sido enumerados, con todas sus partes, nominalmente, y tenidos por tales en la Iglesia desde la *Vulgata* (Ses. 4; D. 783 y sigs.).

El Concilio también prescribió que la antigua *Vulgata* debía ser considerada como auténtica y no debía combatírsela en cursos públicos, polémicas, sermones o interpretaciones ulteriores. Esta prescripción, meramente disciplinar, presupone que la *Vulgata* en lo esencial es una versión fiel y que no se separa tanto del texto original que pueda llegar a enseñar errores en lo concerniente a fe o costumbres. No impide esto que existan en el original textos o pasajes—hasta referentes a la fe o las costumbres—que falten en

la *Vulgata* o que existan en ésta y no en el original. Véase también *Vaticanum*, ses. 3, cap. 2; D. 1.787.

En lo que atañe al *sentido* de la prescripción decretada por Trento conviene observar lo siguiente: «El Concilio mismo señala el motivo de la promulgación de su decreto cuando afirma que sería de gran utilidad para la Iglesia conocer cuál de las viejas traducciones latinas de la Biblia..., que estaban en curso, deba ser considerada como auténtica. Se trata, pues, del valor de la *Vulgata* comparada con las traducciones latinas de aquel tiempo y no de su valor con relación al original griego o hebreo... De las deliberaciones preparatorias, referentes también al Canon bíblico, se desprende que la palabra *authentica* quiere decir apta para la confirmación de los dogmas de la Iglesia. Entre las traducciones latinas entonces en vigor y hechas algunas por no católicos, la Iglesia, en materia de fe y de costumbres, reconoce como fuente de pruebas sólo a la *Vulgata* que se venía empleando ya de siglos atrás en actividades científicas y en el culto. Por consiguiente, no está prohibido a los teólogos católicos la lectura de los textos griego o hebreo, ni siquiera se declara que estos textos carezcan de importancia, como afirman defensores demasiado celosos o enemigos incondicionales del decreto. Más aún, el decreto no afirma que todas las pruebas tomadas de la *Vulgata* sean pruebas de Escritura, en sentido estricto; únicamente afirma que son pruebas de la Escritura tomadas de las fuentes de la fe. Fué necesaria la promulgación del decreto, ya que en aquel tiempo, en todo el mundo culto, el latín era el lenguaje vehículo de las producciones científicas, de las discusiones y discursos solemnes y en latín se hacían las citas de los pasajes probatorios de la Escritura, tanto en los cursos universitarios como en disputas o sermones» (F. Stummer, art. *Vulgata*, en *Lexikon für Theologie un Kirche*; v. también, del mismo autor, *Einührung in die lateinische Bibel*, 1928).

La Encíclica de Pío XII sobre la Biblia confirma esta interpretación del decreto en cuestión. Esta Encíclica (*De Sacrorum Bibliorum studiis*, del 20 de octubre de 1943; D. 2292), atribuye gran importancia al estudio del texto original:

«Ya los Padres de la Iglesia, y en primer lugar San Agustín, recomendaron encarecidamente al intérprete católico que pretendiese entender y explanar las Sagradas Escrituras, el estudio de las lenguas antiguas y el recurso a los originales. Pero las condiciones de los tiempos no consentían entonces que fuesen muchos los conocedores de la lengua hebrea, y eran causa de que aun éstos no la conociesen perfectamente. Y en la Edad Media, cuando más florecía la Teología escolástica, el conocimiento de la lengua griega había disminuído entre los occidentales hasta un punto tal, que aun los sumos Doctores de aquellos tiempos, al explicar los Divinos Libros, sólo se apoyaban en la versión latina llamada *Vulgata*. Por el contrario, en nuestros tiempos no sólo la lengua griega, que desde el renacimiento de las humanas letras ha sido en cierto modo como resucitada a nueva vida, es familiar en casi todos los cultivadores de la antigüedad y de las letras, sino el de la hebrea y las otras lenguas orientales está ampliamente difundida entre los literatos, y es hoy tal la abundancia de medios para aprender estas lenguas,

que el intérprete de la Biblia, que por negligencia se cierre la puerta para el conocimiento de los textos originales, no podrá evitar de modo alguno la nota de ligereza y desidia, pues al exégeta le toca cómo cazar con sumo cuidado y veneración aun las más pequeñas cosas que con divina inspiración salieron de la pluma del hagiógrafo, para más profunda y plenamente entenderle. Por lo cual ha de procurar diligentemente adquirir una pericia cada día mayor de las lenguas bíblicas, y aun de las otras orientales, para apoyar sus interpretaciones en todos los subsidios que supedita toda clase de filología. Eso; en verdad, procuró solícitamente San Jerónimo, conforme a los conocimientos de su época, e igualmente no pocos de los grandes intérpretes de los siglos XVI y XVII, aunque el conocimiento de las lenguas fuese entonces mucho menor que hoy, o a lo menos lo procuraron con infatigable esfuerzo y no mediano fruto. De ese modo, pues, ha de explorarse el mismo texto original, que, como escrito por el mismo autor sagrado tendrá mayor autoridad y mayor peso que en cualquier versión ya antigua, ya moderna, lo cual más fácil y útilmente podrá hacerse si al conocimiento de las lenguas se añade también una sólida pericia del arte de la crítica cuanto al mismo texto.»

3. Es *dogma de fe* que los libros del Canon «han de ser recibidos como sagrados y canónicos. Ahora bien: la Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la revelación sin error; sino porque escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia» (Concilio Vaticano, ses. 3.ª, cap. 2; D. 1.787; canon 4 de *Revelatione,* D. 1.809; véase también la profesión de fe impuesta a los Valdenses, D. 421; la profesión de fe de Miguel Paleólogo, D. 464; el decreto *Pro Jacobitis,* D. 706; el Concilio Tridentino, ses. 4, 4. 783; el decreto *Lamentabili,* D. 2.009. En todos estos lugares es Dios designado como autor de la Sagrada Escritura. Esta calidad de autor corresponde a las tres divinas Personas, pero se atribuye de un modo especial al Espíritu Santo).

4. La Tradición viva, que constituye la síntesis de Magisterio docente y enseñanzas con espíritu de fe que compenetra a la Iglesia entera, confirma el *hecho* de la inspiración. Por la enseñanza de la Iglesia habla el Espíritu Santo, testigo de que la Escritura es la palabra de Dios y de que el mismo Dios es el autor de esa Escritura. Mediante, pues, las enseñanzas de la Iglesia, el Espíritu Santo testifica que la Escritura es su palabra. Debemos tener en cuenta las relaciones existentes entre Iglesia y Escritura, tal y como lo expusimos en el § 11.

a) Frecuentemente la misma Escritura alude a su carácter divino. Estas alusiones tienen fuerza probatoria en tanto la Iglesia avala la autoridad de la Escritura. Si prescindiéramos de esto, adoptando un punto de vista apologético, se podría emplear la Escritura como argumento probatorio, ya que por ella, considerada como fuente histórica, se demuestra que Cristo y sus Apóstoles son los enviados de Dios y que como legados confirman el carácter inspirado de la Escritura, de modo que en definitiva Dios mismo es el que da testimonio de su inspiración.

El autotestimonio del Antiguo Testamento insinúa ya la inspiración de alguno de sus libros o de partes de algún libro concreto, mientras personas determinadas reciben la orden de consignar por escrito las comunicaciones divinas (*Ex.* 17, 14; *Deut.* 31, 19; *Is.* 8, 1; *Ier.* 30, 2; 36, 1-3; *Dan.* 12, 4). El Nuevo Testamento da testimonio de la inspiración del Antiguo Testamento en varios de sus pasajes; Cristo y los Apóstoles afirman que la autoridad de los libros de la Antigua Alianza se funda en el hecho de ser Dios quien ha hablado por ellos y en que el Espíritu Santo se comunica a los hombres por medio de ellos (*Mt.* 22, 43; *Act.* 1, 16; 4, 25; *Rom.* 1, 2; 3, 2).

Aunque en estos lugares se habla solamente de la inspiración de determinados pasajes, es preciso atribuírsela también a todos los libros considerados como canónicos en el tiempo del Señor y de sus Apóstoles, puesto que a todos se les reconoce la misma autoridad de que gozan los expresamente designados como inspirados (*Mt.* 5, 18; *Lc.* 24, 44 y sigs.; *Io.* 10, 34; *Gal.* 3, 16). San Pablo escribe sobre el Antiguo Testamento (*II Tim.* 3, 16): «Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para argüir, corregir y educar en la justicia». Con idéntico sentido se expresa San Pedro (*II Pet.* 1, 20 y sigs.): «Sabiendo esto ante todo: que toda profecía de la Escritura no es obra de la propia iniciativa; que no por voluntad de hombre fué traída la profecía, sino que, llevados del Espíritu Santo, hablaron los hombres, de parte de Dios».

La inspiración del Nuevo Testamento queda comprobada con el hecho de que los Apóstoles recibieron el Espíritu Santo (*Mt.* 10, 20; *Io.* 14, 26-27) y con el de que los escritos de San Pablo fueron equiparados a «las otras Escrituras» (*II. Pet.* 3, 16). Por ser Dios el autor de la Escritura, ésta ha de ser considerada como su palabra. Palabra de Dios no son exclusivamente aquellas en que se dice en la Escritura que han sido pronunciadas por El—en este

caso quedaría la Escritura limitada a ser un mero informe de las palabras de Dios—, sino que toda ella es palabra de Dios, toda ella está bajo la divisa «Dios ha dicho» (véase, por ejemplo, en lo que se refiere a los Salmos, *Hebr.* 1, 5-7 y *I Cor.* 9, 9). San Pablo escribe en multitud de ocasiones «Escritura» en lugar de «Dios» (*Gál.* 3, 8).

b) Pero los testimonios de la Tradición eclesiástica son los más importantes y elocuentes, como quedó indicado arriba. Con ellos se confirma el carácter inspirado del Antiguo y Nuevo Testamento, en sus totalidades, y no sólo en alguna de sus partes. Según San Clemente de Roma (*I Cor.* 54, 2), los libros sagrados son verdaderos y los hemos recibido del Espíritu Santo. Los Santos Escritores, dice Atenágoras, han sido movidos por el Espíritu Santo y han escrito lo que el mismo Espíritu les ha dictado; son sus instrumentos (*Legatio,* 9). Teófilo de Antioquía (*Ad Autolicum,* 2, 10) afirma que «estaban llenos del espíritu de Dios»; Ireneo, que «la Sagrada Escritura es una obra perfecta por haber sido expresada por la Palabra de Dios y por su Espíritu» (*Contra las herejías,* libro 2, cap. 28, sección 2). «Los escritores sagrados—dirá San Agustín—son como la mano que escribe lo que Dios—la cabeza—les dicta» (*De consensu Evang.,* 1, 35); y en otro lugar (*Enarr. in Ps.* 17), «los Libros Sagrados son la propia escritura de Dios».

5. Haciendo únicamente referencia a la *impresión religiosa* que los libros sagrados producen en el ánimo de quienes los leen, o a la sublimidad de la doctrina que en ellos se expone, no podemos demostrar el hecho de la *inspiración.* Es cierto: producen en el lector iluminación de su espíritu, purificación de su corazón, fortaleza de su voluntad. Estos son frutos que emanan de la Escritura y que mostrarían por sí solos el carácter divino de ella.

§ 13

Esencia de la Inspiración

1. La Iglesia no ha promulgado ninguna definición formalmente distinta sobre la esencia misma de la inspiración. Podemos, no obstante, deducirla de las constataciones del Tridentino y del Vaticano, así como de las declaraciones expuestas en las Encíclicas *Providentissimus Deus,* del año 1893, y *Spiritus Paraclitus,* del 1922;

las que, aunque no sean infalibles, deben ser admitidas por los fieles todos. La inspiración podría ser definida como *una influencia inmediata, sobrenatural, carismática, ejercida por Dios sobre el escritor, que le impele a escribir lo que ha de ser consignado como Palabra de Dios, y a no escribir nada más que eso; asistiéndole además para que lo exprese de modo conveniente e infalible.*

2. Dios puede ser considerado como la causa principal del libro inspirado, y el autor como casi instrumento suyo (Santo Tomás, *Qodl.* 7, 14). Bajo la asistencia del Dios trino, el autor conserva su libertad y su conciencia personal; he aquí por qué encontramos en la Escritura diversidad de estilos y formas literarias. Son resultado de las diversas maneras de hablar y escribir que tenían los autores de los que el Señor se valió como instrumentos. La idiosincrasia humana, no obstante, tiene una importancia meramente secundaria y subordinada; es siempre el Espíritu Santo el que habla, sea cual sea la peculiaridad del instrumento por medio del cual hable; esto es lo decisivo. Es probable que los Escritores sagrados conocieran el hecho y la realidad de la divina inspiración que operaba sobre ellos. Es más conforme a la dignidad humana el saberse instrumento de un Dios que se revela, y, sin embargo, en ocasiones la Sagrada Escritura insinúa que los hagiógrafos no conocieron la importancia de sus escritos. Es más, son muchos los lugares en que, a la manera que lo hacen los escritores profanos, aseguran las fuentes, los pasos e investigaciones realizadas para escribir sus obras (*II Mac.* 2, 12-32; 15, 38-40; *Lc.* 1, 1-3).

3. El *conocer* la verdad que ha de ser escrita no pertenece a la esencia formal de la inspiración. Lógica o cronológicamente, puede haber tenido lugar antes de que sobreviniera la decisión de escribir esa verdad. El autor inspirado puede haber obtenido sus conocimientos de un modo natural (percepción sensible, reflexión, testimonio de otros, etc.) o de un modo sobrenatural, en virtud de inspiraciones divinas directas (revelación). De ahí resulta que inspiración y revelación no son conceptos idénticos. Al testificar la Iglesia que la Sagrada Escritura es una obra inspirada, no dice con ello que contenga solamente revelaciones divinas. En verdad, el testimonio de la Revelación está garantizado por la Iglesia; pero no olvidemos que contiene también comunicaciones que no fueron reveladas de un modo directo por Dios, cuya verdad se halla avalada por el Espíritu Santo. Así, por ejemplo, no se opone al ca-

rácter inspirado de los Salmos el que muchas de sus afirmaciones no fueran reveladas directamente por el Señor al autor, sino que sean la expresión de las esperanzas, fe y amor de este último. Igualmente, el carácter inspirado de muchos escritos del Antiguo Testamento no excluye el que muchas doctrinas—algunas muy importantes, como, por ejemplo, la de la resurrección de los muertos—hayan podido tomarse de religiones no bíblicas. El Espíritu Santo—inspirador de la Escritura—es quien garantiza la verdad de tales doctrinas y la eliminación de los errores que podían contenerse en las religiones no bíblicas; pero no su origen directamente divino. El hecho de si efectivamente se deben a tal o cual religión no bíblica esta o aquella idea, es un problema que ha de ser resuelto no por el carácter inspirado de la Sagrada Escritura, sino por las investigaciones científicas correspondientes.

4. Es errónea la opinión que afirma que la inspiración consiste en vivencias íntimas y poderosas, las cuales tenderán a manifestarse en la palabra y en la escritura (Encíclica *Pascendi*, D. 2090; Decretum *Lamentabili*, D. 2010 y sigs.).

§ 14

Extensión de la inspiración

1. El Concilio Vaticano definió que la inspiración se extiende a todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, tal y como fueron enumerados por el tridentino (ses. 4, cap. 2; D. 1787; Canon 4 *De revelatione*, D. 1809). El ámbito no se limita a las doctrinas relativas a la fe y a las costumbres solamente, sino que se extiende al contenido total de la Sagrada Escritura. Aunque esta proposición no ha sido definida en ninguna decisión doctrinal infalible de la Iglesia, es doctrina segura y avalada por las Encíclicas *Providentissimus Deus* y *Spiritus Paraclitus*.

En la última se nos dice:

«Es seguro que no se atienen a las prescripciones y límites (que León XIII ha expuesto en su Encíclica *Providentissimus Deus*) los exégetas que introducen en la Sagrada Escritura una distinción entre contenido principal religioso y contenido secundario profano. La inspiración divina se referirá a todas las frases, más aún, a cada una de las palabras de la Sagrada Escritura, pero su eficacia, sobre todo la infalibilidad y la perfecta verdad, quedan limitadas al contenido principal o religioso. Creen que sólo lo que se refiere a la religión es intentado y enseñado por Dios en la Escritura. Todo

lo demás, lo que pertenece a las disciplinas profanas y que sólo está al servicio de la verdad revelada, el ropaje exterior de la verdad divina, por decirlo así, esto sólo ha sido permitido por él y queda sometido a la limitación del escritor. Por eso nadie debe extrañarse si en lo que concierne a cosas científicas, históricas y de índole parecida, hay mucho en la Escritura que no puede armonizarse con el progreso de la ciencia moderna. Muchos afirman que esta opinión no está en contradicción con las prescripciones de nuestro predecesor. Pues él habrá declarado que en lo que concierne a las cosas de la Naturaleza, los hagiógrafos hablan según la apariencia externa, la cual puede engañar. De las palabras mismas del Papa se deduce cuán atrevidas y falsas son estas afirmaciones. Es cierto que León XIII ha enseñado con gran sabiduría y siguiendo el ejemplo de San Agustín y Santo Tomás, que es preciso tener en cuenta la apariencia externa de las cosas. Pero esta apariencia externa de las cosas no pone ninguna mancha de inexactitud en la Escritura. La filosofía sana enseña que el sentido no se engaña en el conocimiento inmediato de las cosas que permanecen a su esfera propia de conocimiento. Además, nuestro predecesor ha rechazado toda distinción entre contenido principal y contenido secundario, como lo llaman; ha suprimido toda ambigüedad y ha mostrado con toda claridad que se alejan mucho de la verdad los que creen que cuando se trata de la verdad de enunciados se debe preguntar menos por lo que Dios ha dicho que por el para qué lo ha dicho. Del mismo modo enseña la inspiración divina de todas las partes de la Escritura, sin selección ni diferencia, y que no puede haber error alguno en el texto inspirado por Dios. Es falso el limitar la inspiración divina a partes determinadas de la Sagrada Escritura o el afirmar que el autor sagrado se ha equivocado». D. 2186 y sigs.; NR. 123 y sigs.

2. La inspiración probablemente se extiende no sólo al contenido, sino también a la *forma de expresión.* Son inadmisibles las teorías de los rabinos y de los «protestantes viejos», según las cuales Dios dictó formalmente el texto, limitándose la actividad del escritor sagrado simplemente a la de transcribirlo de una manera maquinal. Puede considerarse como probable la *inspiración verbal;* Dios, dejando al escritor intactas su libertad y personalidad, le impulsa a adoptar formas literarias y de expresión determinadas poniendo al servicio del plan de la salvación la peculiaridad propia de pensamiento, juicio y estilo del escritor sagrado. Siguiendo esta teoría, la Sagrada Escritura se nos presenta como obra total de Dios y como obra total del hombre; pero de tal forma que el hombre no es sino un instrumento en las manos del Señor. No es el hombre quien habla, sino Dios, y es el Espíritu Santo el que testimonia a Cristo sirviéndose para ello de hombres como Mateo, Marcos, Lucas, etc. El Espíritu Santo habla el lenguaje de los hombres y deja ligado su testimonio a la idiosincrasia de una per-

sona histórica determinada; se enajena en cierto modo sometiéndose a las condiciones de este nuestro mundo limitado.

La inspiración verbal tomada en este sentido no puede ser testimoniada mediante datos sacados de la Revelación, es cierto; pero concuerda esto mejor con las enseñanzas de los Santos Padres que la opinión según la cual sólo se refiere al contenido. Pueden además aducirse en su favor razonamientos de índole psicológica. Al parecer, Dios no puede impulsar a escribir un contenido determinado sin dejar sentir también su influencia en los símbolos y expresiones verbales empleados por el escritor. Estos símbolos y expresiones están en íntima conexión con las ideas mismas: el hombre, en su condicionalidad de ser psíquico-corporal, difícilmente puede pensar sin imágenes, con pensamientos puros (ver K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1939).

3. Si tenemos en cuenta que Dios en su actividad inspiradora no elimina la personalidad del escritor sagrado, sino que se amolda a ella, se intuye con facilidad la diferencia existente entre los diversos libros de la Escritura, no obstante ser su Autor principal uno solamente. El Nuevo Testamento es un solo Evangelio, una sola «Buena Nueva», anunciada por Jesucristo, y sin embargo está polarizada según la mentalidad de los hombres que dan fe de ella. La diferencia, pues, hay que buscarla en la idiosincrasia misma de los testigos. Diekamp escribe sobre esto: «¿Pretendió Dios que, por ejemplo, cosas tan importantes como las palabras de la Consagración puedan haber sido reproducidas por diversos hombres y de diversa manera? Debemos contestar afirmativamente; con ello nos enseña Dios, como dice San Agustín, *De consensu Evang.*, II, 12, que meras diferencias de expresión carecen de importancia mientras el sentido de las palabras continúe siendo el mismo».

§ 15

Carencia de error en la Escritura

1. La inspiración y su facticidad comportan la *infalibilidad* de la Sagrada Escritura. De haber error, habría que atribuirlo a su Autor divino (Enc. *Providentissimus Deus*, D. 1951; Decretum *Lamentabili*, D. 2014; Encíclica *Spiritus Paraclitus*). San Agustín, en su *Epístola 82*, I, escribe: «He aprendido a reverenciar y acatar tan

sólo aquellos libros de la Escritura que se llaman canónicos, hasta tal punto de creer con absoluta certidumbre que ninguno de sus autores se equivocó al escribir. Si algo me ofende en tales escritos, porque me parece contrario a la verdad, no dudo en afirmar que el códice tiene una errata o que el traductor no ha comprendido lo que estaba escrito, o que yo no lo entiendo».

Infalibilidad y perfección absoluta no son conceptos idénticos, aun en cosas concernientes a la fe o a las costumbres.

2. Para un mayor esclarecimiento del estado de la cuestión, hay que observar lo siguiente: podríamos admitir que un escritor cometió error si constase de su intención al exponer algo determinado y de que sus afirmaciones no corresponden a la verdad. Para fijar el conjunto noemático intentado por el autor, es preciso atender cuidadosamente a la forma de expresión y al mismo contenido. Aunque esto sea muy dificultoso en la mayoría de los casos, por variables que sean las fronteras divisorias entre forma de expresión y contenido, tenemos en nuestra mano una norma que por lo general es suficiente. Vamos a dilucidarla. Queremos distinguir entre *contenido* y *forma de expresión*. Dios se reveló para instaurar su Reinado en la tierra, realizando así nuestra salvación. En *II Tim.* 3, 15-17 leemos: «Desde niño conoces las Sagradas Letras, las cuales pueden hacerte sabio en orden a la salud por medio de la fe, que se halla en Cristo Jesús. Toda la Escritura divinamente inspirada es también provechosa para la enseñanza, para la reprensión, para la corrección, para la educación en la justicia, para que sea cabal el hombre de Dios, dispuesto y a punto para cada obra buena». La Salud se funda concretamente en Cristo y por ello se puede decir de la Escritura toda como del Evangelio de San Juan, lo que proclamó su autor: «Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyéndolo, tengáis vida en su nombre».

En última instancia, es el Magisterio a quien toca decidir lo que en la Sagrada Escritura es contenido y lo que es sólo forma de expresión.

La Revelación, en tanto palabra escrita de Dios consignada en la Escritura, no pretende enseñarnos nada sobre la esencia de las cosas de este mundo; no es ciencia temporal. Si alguna vez la naturaleza aparece como objeto de la Escritura, no se pretende entonces describir su esencia, actividad o movimientos, sino simple-

mente subrayar la gloria que a ella le corresponde en Cristo, ya que espera—la naturaleza toda—ansiosamente su revelación (*Rom.* 8, 19-22; véase también el *De Creatione* y *De Novissimis*). De todo lo dicho resulta que si en alguna ocasión encontramos en la Biblia descripciones sobre la esencia de la naturaleza parecidas a las expuestas en libros profanos, ellas no pertenecen al contenido, sino a la forma de expresión. Servirán como ilustración visible de la Revelación, y si en esos casos el autor sagrado emite juicios que no corresponden al estado y grado reales que la ciencia garantice, sino que estén fundamentados en apariencias o ideas populares, ello no impedirá que la Escritura sea infalible en lo que a ella directamente se refiere (Santo Tomás, *S. T.*, 1, 99, 70 a 1 ad 3). La Revelación de Dios destinada a nosotros y al servicio de nuestra salvación, tiene que presentarse a menudo bajo formas populares para que el hombre pueda entenderla; tiene que revestirse de moldes histórico-temporales, sujetos a cambios del tiempo; formas afectadas, en una palabra, de idénticas debilidades a las que tiene el hombre. Eso no es humillante para la Revelación; el mismo Verbo personal de Dios no se sintió humillado al enajenarse, al tomar forma de siervo y hacerse en todo, menos en el pecado, semejante al hombre (*Phil.* 2, 7.)

De acuerdo con lo que dijimos en el § 14, los datos concernientes a la forma de expresión están dentro del área de lo inspirado en cuanto se adecuen a un contenido determinado y pretendido por Dios mismo (*Providentissimus Deus*, D. 1952; véase también el § 13 y 14; G. van Noort, *De fontibus revelations*, 1920, págs. 35-67).

Los datos *históricos* de la Biblia no responden a la categoría de meras formas literarias, como sucede con los que se refieren directamente a la estructura y movimientos de la naturaleza. La Escritura es un camino que conduce a Cristo; la descripción de este camino, la importancia de los datos indicadores de él ha de ser totalmente distinta de la que poseen los que conciernen a la naturaleza. Su misión es garantizar la Revelación como hecho histórico (véase § 1). No obstante, y de acuerdo con la Comisión bíblica en su decisión del 23 de junio de 1905 (D. 1980), podemos admitir que, aportadas razones seguras y firmes, los escritores sagrados no pretenden hacer historia verdadera y propiamente tal, sino revestir con formas históricas enseñanzas religiosas. Es más: aunque en materia histórica podemos encontrar en la Biblia informes poco

exactos, no negaremos por ello a la Escritura esa infalibilidad que le atribuyen las doctrinas eclesiásticas: «No se puede negar la verdad de la narración cuando se trata de constataciones relativas a tradiciones populares o a informes históricos de índole popular que trabajan con números redondos, cronologías aproximadas, discursos libremente reproducidos u otros medios similares, ya que para que la narración sea verdadera no se precisa ofrecer con toda exactitud y fidelidad esas circunstancias secundarias» (Diekamp, *Katholische Dogmatik*, I, 31 y sigs.).

El autor bíblico, al citar de una manera expresa testimonios de personas o fuentes no inspiradas, no avala la verdad del contenido de tales afirmaciones, sino la exactitud de su cita, a no ser que apruebe taxativamente el contenido mismo de ella. La existencia de tales citas sólo ha de admitirse ocasionalmente y cuando puedan aducirse razones suficientes. Pío XII, en su Encíclica sobre la Biblia, ha reunido y precisado la doctrina católica correspondiente (D. 2293 y sigs.; NR. 126, a, y sigs):

«Nuestra época, como acumula nuevas cuestiones y nuevas dificultades, así también, por favor de Dios, suministra nuevos recursos y subsidios a la exégesis. Entre ellos parece digno de especial mención el que los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente la del Angélico y Común Doctor, han explorado y expuesto, mejor y más perfectamente que los pasados siglos solía hacerse, la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica, pues partiendo del principio de que el escritor sagrado, al escribir su libro, es órgano e instrumento del Espíritu Santo—y, por cierto, animado y racional—observan rectamente que, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera hace uso de sus facultades y energías, que por el libro nacido de su acción puedan todos fácilmente colegir «la índole propia de cada uno y, por así decirlo, sus singulares características y rasgos». Ha de esforzarse, pues, el intérprete con toda diligencia, sin descuidar luz alguna que hayan aportado las modernas investigaciones, por conocer la índole propia y las condiciones de vida del escritor sagrado, el tiempo en que floreció, las fuentes ya escritas, ya orales, que utilizó y los modos de decir que empleó, pues así podrá mejor conocer quién fué el hagiógrafo y qué quiso significar al escribir, y a nadie se le oculta que la suprema norma para la interpretación es ver y definir qué pretendió decir el escritor, como egregiamente lo advierte San Atanasio: «Aquí, como conviene hacerlo en todos los otros lugares de la divina Escritura, hay que observar con qué ocasión habló el Apóstol; ha de atenderse con cuidado y exactitud a cuál es la persona, cuál el motivo que le indujo a escribir, no sea que ignorándolo uno, o entendiendo una cosa por otra, yerre en la verdad de la sentencia.»

Pero no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos autores orientales, como lo es en los escritos de nuestra época, cuál sea el sentido literal, pues lo que aquéllos quisieron significar no se determina por las solas leyes de la gramática o de filología, ni por el solo contexto del discurso, sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo

así, a aquellos remotos siglos del Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discieran y distintamente vea qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad, pues no siempre empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso. Cuáles fueran éstos no puede el intérprete determinarlo de antemano, sino solamente en virtud de una cuidadosa investigación de las literaturas del Oriente. Esta, llevada a cabo en los últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que anteriormente, nos ha hecho ver con más claridad qué formas de decir se usaron en aquellos antiguos tiempos, ya en la descripción poética de las cosas, ya en el establecimiento de normas y leyes de vida, ya, por fin, en la narración de hechos y sucesos. Esta misma investigación ha probado ya con lucidez que el pueblo de Israel se aventajó singularmente a las otras antiguas naciones orientales en escribir bien la Historia, tanto por la antigüedad como por la fiel narración de hechos, lo cual seguramente procede del carisma de la divina inspiración y del fin peculiar de la historia bíblica, que es religioso. Sin embargo, también entre los escritores sagrados, como entre los demás antiguos, se hallan ciertas artes de exponer y narrar, ciertos idiotismos, propios sobre todo de las lenguas semíticas, las llamadas aproximaciones, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún: a veces hasta paradojas, con las cuales más firmemente se graban las cosas en la mente, cosa nada de admirar para quien rectamente sienta acerca de la inspiración bíblica. Porque no hay modo alguno de hablar, de los corrientes entre los antiguos, principalmente entre los orientales, que sea ajeno a los Libros Sagrados, siempre a condición de que el empleado no repugne a la santidad y verdad de Dios, como ya tenazmente lo advirtió el mismo Doctor Angélico con estas palabras: «Las cosas divinas se nos dan en la Escritura al modo que los hombres acostumbran usar». Pues así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, «excepto el pecado», así las palabras de Dios, expresadas en lengua humana, se hacen en todo semejantes al humano lenguaje, excepto el error, cosa que ya San Juan Crisóstomo alabó sobremanera, y repetidamente afirmó que se da en los Libros Sagrados.

Por esto el exégeta católico, para satisfacer a las actuales necesidades de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura, demostrando y probando estar enteramente inmune de error, válgase también prudentemente de este recurso e investigue lo que la forma o género literario empleado por el hagiógrafo pueda contribuir para la verdadera y genuina interpretación, y esté persuadido de que esta parte de su oficio no puede desdeñarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Pues no pocas veces, para no mencionar sino esto, cuando muchos, cacareando, reprochan al autor sagrado de haber faltado a la verdad histórica o de haber narrado las cosas con poca exactitud, hállase que no se trata de otra cosa que de los modos de decir y escribir propios de los antiguos, que a cada paso lícita y corrientemente se empleaban en las mutuas relaciones de los hombres. Exige, pues, una justa ecuanimidad, que al hallar tales cosas en la divina palabra, que con palabras humanas se expresa, no se las tache de error, como tampoco se hace cuando se hallan en el uso cotidiano de la vida. Conociendo, pues, y exactamente estimando los modos y maneras de decir y escribir

de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que contra la verdad y la fidelidad histórica de las Sagradas Escrituras se oponen, y semejante estudio será muy a propósito para percibir más plena y claramente la mente del autor sagrado.

§ 16

El uso de la Escritura

1. La Escritura es la Palabra divina dirigida al hombre, confiada a la Iglesia, que es el Pueblo de Dios; en esto se diferencia de la palabra humana. Debemos, por tanto, admitir que sus libros e incluso sus partes y aun las mismas frases, contienen cosas más profundas y universales de lo que se podía colegir si atendemos solamente al sentido literal. La Teología católica desde tiempos muy antiguos distingue en la Escritura varios sentidos: *verbal* o *literal* y *espiritual* o *típico*. Santo Tomás (*S. Th.* I q. 1 a. 10) escribe: «Dios es el autor de la Escritura Santa, y El, para notificar o expresar algo, puede servirse de palabras—esto lo puede también hacer el hombre—y de realidades. En toda ciencia las palabras tienen un sentido determinado; la Biblia posee la peculiaridad de que las cosas designadas por las palabras significan a su vez algo. Así, la primera significación, según la cual las palabras significaban cosas, corresponde al primer sentido, es decir al histórico o literal. La otra significación, según la cual las cosas significadas por las palabras designan a su vez otras cosas, corresponde al sentido espiritual. Conviene observar que este último sentido se subdivide en otros tres: igual que la Ley Antigua es imagen de la Nueva y ésta, a su vez lo es de la Gloria futura; del mismo modo, lo que en la Nueva Ley sucede en la cabeza es un signo o imagen de lo que debemos hacer. Los acontecimientos, pues, del Testamento Antiguo prefiguran los del Nuevo, y con ello tenemos en la Escritura el sentido alegórico; en lo que sucedió a Cristo o a sus precursores poseemos el signo y figura de nuestras obras, dando esto ocasión al sentido moral. La prefiguración de lo que tendrá ocasión en la Vida eterna da lugar al sentido analógico de la misma Escritura».

La confirmación de estos hechos puede encontrarse en la Biblia misma. El Espíritu Santo es quien se encarga de que se vayan descubriendo estos sentidos. El fué quien intentó la inspiración de ellos cuando se escribieron. Debido a la actuación suya, el culto

de la Escritura no es un culto a la letra muerta, sino a la letra vivificada por el espíritu. (*II Cor.* 3, 4-15; *I Cor.* 10, 1-11; *Gal.* 4, 21-31; v. también el artículo de Büchsel en *Worterbuch zum NT*, I, 260-264, ed. por Kittel.)

2. Por importante que sea el sentido espiritual de un pasaje de la Biblia, debe estar fundamentado siempre en el sentido literal o tiene que estar avalado por otros pasajes de la Escritura, el Magisterio o la Tradición de la Iglesia; si no se procede de esta forma, la exégesis quedaría a merced de interpretaciones arbitrarias. Según Santo Tomás, en las argumentaciones teológicas solamente se deben emplear los sentidos literales.

De ahí se deduce que en lo concerniente a la interpretación de la Escritura lo que más importa es fijar en primer término el sentido literal sirviéndonos para ello de un texto absolutamente correcto. Para cumplir con esto es preciso usar de todos los medios a nuestro alcance: filología y crítica textual.

«De cuanta importancia sea esta crítica lo advierte sabiamente San Agustín cuando, entre las reglas que al que estudia los Sagrados Libros han de inculcarse, puso en primer lugar el cuidado de hacerse con un texto correcto. Los que deseen conocer las Sagradas Escrituras—dice aquel preclarísimo Doctor de la Iglesia—deben, ante todo, estar en vigilante alerta a corregir los códices, para que los no correctos cedan ante los correctos. Hoy este arte, que se llama crítica textual y se aplica laudable y provechosamente a los libros profanos, con toda razón ha de ejercitarse también en los Sagrados por la misma reverencia debida a la divina palabra, pues por su mismo fin tiende a restituir a su primitivo ser el sagrado texto lo más perfectamente posible, purificándole de las corrupciones en él introducidas por los amanuenses y librándole cuanto se pueda de inversiones de palabras, repeticiones y otros defectos de la misma especie que suelen furtivamente introducirse en escritos transmitidos de unos a otros durante muchos siglos. Aunque casi ni necesario es advertirlo, esta crítica que de algunos decenios acá han empleado no pocos absolutamente a su capricho, y de tal modo no pocas veces que podría decirse que la hicieron para introducir en el sagrado texto sus prejuicios, ha llegado a alcanzar tal estabilidad y seguridad, que ha venido a ser un insigne instrumento para editar la divina palabra con mayor pureza y esmero, y es fácil de descubrir todo abuso. Ni hace falta traer aquí a la memoria, porque es claro y sabido de todos los que estudian la Sagrada Escritura, en cuánta estima ha tenido la Iglesia desde los primeros siglos hasta nuestros tiempos estos estudios críticos. Hoy, pues, que este arte ha llegado a alcanzar tal perfección, es para los cultivadores de los estudios bíblicos una honrosa tarea, aunque no siempre fácil, procurar con todo ahinco que cuanto antes se preparen los católicos ediciones ajustadas a estas normas, no sólo de los textos sagrados, sino también de las versiones antiguas, que a la suma reverencia al sagrado texto añadan la escrupulosa observancia de todas las leyes de la crítica. Y sepan bien todos que

esta larga labor no sólo es necesaria para el recto conocimiento de los escritos divinamente inspirados, sino que la exige además verdaderamente la piedad con que debemos mostrarnos sumamente agradecidos al Dios providentísimo que como a hijos propios nos mandó estas paternas letras desde la sede de su majestad.

Excelentemente pertrechado del conocimiento de las lenguas y de los recursos de la crítica, pase ya el exégeta católico a la tarea suprema entre cuantas se le impone, de hallar y exponer el verdadero sentido de los Sagrados Libros, y al hacerlo tenga siempre ante sus ojos que lo que más ahincadamente ha de procurar es ver claramente y definir cuál es el sentido de las palabras de la Biblia, que llama *literal*, del cual únicamente—como bien dijo el aquinatense—puede deducirse argumento. Sea esta *literal* significación de las palabras la que con toda diligencia averigüen por el conocimiento de las lenguas, por el examen del contexto y por la comparación con los lugares semejantes, pues de todo esto suele hacerse uso también en la interpretación de los escritos profanos, para que aparezca clara la mente del autor. Pero teniendo siempre en cuenta el exégeta de las Sagradas Letras que aquí se trata de la palabra divinamente inspirada, cuya custodia e interpretación ha sido por el mismo Dios encomendada a su Iglesia; atienda con no menor diligencia a las exposiciones y declaraciones del magisterio de la Iglesia, a las dadas por los Santos Padres y también a la analogía de la fe, como sapientísimamente lo advierte León XIII en su Encíclica *Providentissimus Deus*. Pero ponga singular empeño en no exponer solamente —como con dolor vemos se hace en algunos comentarios—lo tocante a la historia, a la arqueología, a la filología y a otras disciplinas semejantes, sino que, empleando ésas oportunamente en cuanto pueden contribuir a la exégesis, expongan principalmente cuál es la doctrina teológica de fe y costumbre de cada libro o de cada lugar, de manera que su explanación no sólo ayude a los doctores teólogos a proponer y confirmar los dogmas de fe, sino sirva también a los sacerdotes para explicar al pueblo la doctrina cristiana y, en fin, a todos los fieles para llevar una vida santa y digna de un cristiano...

No es que de la Sagrada Escritura se excluya todo sentido espiritual, pues lo que en el Antiguo Testamento se dijo y se hizo fué sapientísimamente ordenado y dispuesto por Dios de tal manera, que las cosas pretéritas presignificasen de modo espiritual lo que en la nueva ley de gracia había de suceder. Por lo cual el exégeta, como debe investigar y exponer la significación propia, o, como dicen, literal de las palabras que el hagiógrafo intentó y expresó, debe también investigar y exponer la espiritual, siempre que conste que fué dada por Dios, pues sólo Dios pudo conocer y revelarnos a nosotros esa significación espiritual. Ahora bien: este sentido, en los Santos Evangelios, nos lo indica y nos lo enseña el mismo divino Salvador; lo profesan de palabra y por escrito los Apóstoles, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la constante doctrina tradicional de la Iglesia, y, finalmente, lo declara el antiquísimo uso de la Liturgia según la conocida sentencia: *Lex praedicandi lex credenti est*. Pongan, pues, en claro y expongan los exégetas católicos, con la diligencia que la dignidad de la divina palabra pide este sentido espiritual por el mismo Dios intentado y ordenado, pero guárdense religiosamente de proponer como genuino sentido de las Sagradas Escrituras otros sentidos traslaticios, pues aunque al desempeñar el

cargo de la predicación puede ser útil para ilustrar y recomendar las cosas de la fe un amplio uso del sagrado texto, siempre que se haga con moderación y sobriedad, nunca, sin embargo, ha de olvidarse que este uso de las palabras de la Sagrada Escritura le es a ésta como exterior y añadido y que, sobre todo hoy, no deja de ser peligroso, pues los fieles cristianos, principalmente los instruídos en la sagradas y profanas disciplinas, buscan lo que Dios nos da a entender en las Sagradas Escrituras, más bien que lo que un fecundo orador o escritor dice empleando con cierta habilidad la Biblia. Ni necesita tampoco la palabra de Dios, viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos, y que llegue hasta la división del alma y del espíritu, y de las coyunturas y las médulas, y discernidora de los pensamientos e intenciones del corazón, de afeites o acomodaciones humanas para mover y sacudir el ánimo, porque las mismas sagradas páginas, escritas con inspiración divina, tienen por sí mismas abundancia de verdadero sentido; enriquecidas de divina virtud, valen por sí; adornadas de soberana hermosura, por sí lucen y resplandecen, siempre que el intérprete las explique tan íntegra y cuidadosamente, que saque a luz todos los tesoros de sabiduría y prudencia que en ellas se encierran.»

El Papa recomienda a los teólogos que no dejen de utilizar ninguno de los medios que las *Ciencias de la Antigüedad* ofrecen para la comprensión profunda y clara del pensamiento de los autores sagrados: «Atiendan, pues, también a esto nuestros cultivadores de los estudios bibíblicos con toda diligencia y nada omitan de cuanto nuevo aporten ya la arqueología, ya la historia antigua, ya el conocimiento de las antiguas literaturas, ya cuanto contribuya a penetrar mejor en la mente de los antiguos escritores, sus modos y maneras de discurrir, de narrar y escribir. Y en esto tengan en cuenta aún los católicos seglares que no sólo contribuyen al bien de la ciencia profana, sino que merecen bien de la causa cristiana si, como es de razón, se entregan con ahinco y constancia a la exploración e investigación de las antigüedades y en la medida de sus fuerzas ayudan a resolver cuestiones de este género, hasta ahora poco claras y conocidas. Pues todo humano conocimiento, aun profano, como por sí tiene una nata dignidad y excelencia—por ser una cierta participación finita de la infinita ciencia de Dios—, recibe una nueva y más alta dignidad y como consagración cuando se emplea para ilustrar con más clara luz las cosas divinas.»

3. Por sumo que sea el esmero puesto para deducir del sentido literal el espiritual, podemos constatar éste en numerosas ocasiones. Más aún, Cristo es el contenido de la Sagrada Escritura, tácita y explícitamente, que es lo mismo que decir según el sentido literal y el espiritual. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se habla continuamente acerca de El. La Revelación de Dios testimoniada por el Viejo Testamento es como la prehistoria de una Revelación consumada en Cristo, ya que es el Mesías esperado, la persona cuya venida se espera anhelosamente. De alguna manera, en el Antiguo Testamento se delinean ciertos rasgos de la Vida de Cristo; la figura de Jesús proyectó con antelación su sombra sobre

el Antiguo Testamento, teniendo lugar una extraña inversión del ejemplarismo griego o del mismo pensamiento natural, que solamente conocen la sombra de algo que existe ya. Aquí la aurora es el resplandor del día (*Hebr.* 10, 1; 8, 5; 14; *Gal.* 3 16; *Col.* 2, 17). Por consiguiente, el Antiguo Testamento debe entenderse mesiánicamente; en caso contrario, se le habrá interpretado de una manera falsa. En el Antiguo Testamento se prepara, se predice, se simboliza el Misterio de Cristo (*Gal.* 3). El Nuevo Testamento, pues, es el cumplimiento del Antiguo al dar testimonio de Cristo.

De una forma incesante, no en casos aislados, el Nuevo Testamento afirma que es Cristo la plenitud, la consumación del Antiguo Testamento. Este pensamiento constituye la idea central del Evangelio de San Mateo, de la Epístola de Santiago y de la de Pablo a los Hebreos. Todos los profetas, de una manera unánime, y toda la Ley predicen la Venida de Cristo (*Mt.* 11, 13); según San Marcos tuvo que suceder lo que acaeció con Cristo para que la Escritura se cumpliera (*Mc.* 14, 49; 15, 28); María, según San Lucas, pronuncia palabras en la Encarnación con las que se manifiesta la misericordia de Dios prometida a los antepasados desde Abraham (*Lc.* 1, 54-55); en Cristo ha aparecido lo que los Reyes y Profetas desearon ver sin contemplarlo realizado (*Lc.* 10, 24); a los discípulos de Emaús se les explicó la Escritura empezando por Moisés y los Profetas, mostrándoles el mismo Cristo que la Escritura habla de El en cuanto dice y que según las palabras de esa Escritura convenía que padeciera para así entrar en su Gloria (*Lc.* 24, 25-32); el camino recorrido por Cristo estaba prefigurado desde el principio en la Escritura (*Lc.* 22-37); el Hijo del Hombre se entrega, como se dijo (*Mt* 14, 25-32); según los Hechos de los Apóstoles, son los Profetas los que testifican que el que cree en Cristo obtiene el perdón de sus culpas (*Act.* 10, 43); San Pablo se defendió ante el Rey Agripa afirmando que solamente enseñaba cosas de las cuales los Profetas habían predicho su realización (*Act.* 26, 22; véase 17, 2-3; 28, 23); San Pedro, en su sermón de Pentescostés anuncia que los Profetas predijeron tanto la vida terrena del Señor como su segunda Venida (*Act.* 3, 19-25); por eso, los hijos de los Profetas traicionan su propia causa al rechazar a Cristo y atestiguan su propia Historia cuando lo confiesan. Eso también lo enseña San Juan (*Jo.* 41, 45). al afirmar que los discípulos reconocen en Cristo al Mesías de quien escribieron los Profetas y Moisés; Cristo mismo dice de sí que es aquel de quien da

testimonio la Escritura (*Io.* 5, 39); por eso Moisés acusará como incrédulos a los judíos que no lo confiesan, ya que si creyeran en Moisés creerían también en el de que habló Moisés (*Io.* 5, 45-47) e Isaías (*Io.* 12, 41). San Pablo testifica escribiendo a los Romanos (*Rom.* 1, 2) que Dios ha anunciado el Evangelio de Cristo por medio de los Profetas, y que la Ley y los mismos Profetas dieron testimonio de la Salud (*Rom.* 3, 21), siendo como es el Señor la finalidad de la Ley (*Rom.* 10, 4). Por tanto, la Ley es como un «pedagogo que nos amaestra», que nos enseña para ir a Cristo (*Gal.* 3, 24), manteniendo viva la conciencia de nuestro pecado y de nuestra impotencia por un lado; así como por otro, el ansia del Mesías prometido por Dios y la disposición a admitirle como tal. Cristo es la confirmación de las promesas hechas a los Padres (*Rom.* 15, 8). En definitiva, el Antiguo Testamento ha sido escrito para nosotros, para la Iglesia, para «nuestro tiempo», en el cual ha llegado a su meta el tiempo universal (*I Cor.* 10, 11; véase t. 9, 10; *Rom.* 4, 23 y sigs). Sólo desde la perspectiva de Cristo podrá entenderse debidamente el Antiguo Testamento; es libro de vida exclusivamente para quienes lo consideran como testimonio en favor de Cristo (*Io.* 5, 39) y únicamente el hombre «espiritual» podrá comprenderlo. San Pablo dice que el corazón del Pueblo judío está cubierto como por un velo y por ello no podrá entender el sentido verdadero de las Escrituras. Lo más grave es que al no comprender las Sagradas Escrituras tampoco se comprende a sí mismo ni su propia Historia fundada por Dios. El que no considera el Antiguo Testamento en relación con Cristo, necesariamente tiene que interpretarlo falsamente y lo rebaja a la categoría de mito entre mitos (*II Cor.* 3, 12-18). Toda esta doctrina está resumida en la primera epístola de San Pedro: «Sobre acerca de la cual salud indagaron y escudriñaron los profetas, que profetizaban acerca de la gracia a vosotros destinada, escrudiñando para qué tiempo y sazón les indicaba el Espíritu de Cristo que en ellos estaba testificando anticipadamente los padecimientos reservados a Cristo y la glorificación que a ellos había de seguir; a los cuales fué revelado que no para sí mismos, sino para vosotros administraban estas cosas que ahora os fueron anunciadas por los que os predicaron el Evangelio en virtud del Espíritu Santo, enviado desde el cielo; las cuales con avidez los ángeles contemplan» (*I Pet.* 1, 10, 13).

4. Lo que el Nuevo Testamento dice de sí mismo fué siempre creído por la Iglesia, siendo por ello el contenido de la Sagrada

Tradición. San Ireneo, por ejemplo (*Contra las Herejías*, lib. 4.°, cap. 26; BKV II, 82 y sigs.) escribe: «Así, pues, quien lee las Escrituras puede encontrar en ellas la palabra que habla de Cristo y los modelos de la nueva alianza. Es como el tesoro escondido en el campo, es decir, en este mundo. Y el tesoro escondido en las Escrituras es Cristo, ya que El fué prefigurado por modelos y símbolos; por eso, no se pudo comprender completamente lo que se dijo sobre El en cuanto hombre, antes de que hubiese cumplido por entero su venida. Todas las profecías contienen para los hombres enigmas, puntos dudosos antes de cumplirse; mas cuando llega el tiempo y la profecía se cumple es cuando pueden interpretarse clara y fácilmente. Por eso, la Ley reconocida por los judíos, cuando se refiere al presente se asemeja a un mito; no tienen la explicación de todo lo que ella contiene en la bajada del Hijo de Dios, que descendió de los cielos; por el contrario, cuando son los cristianos quienes la consideran se convierte en el tesoro escondido en el campo, tesoro que apareció y se modificó en la Cruz, enriqueciendo el entendimiento humano, mostrando a los hombres la sabiduría de Dios, revelándoles el orden de la Salud y prefigurando de antemano el Reino de Cristo con la promesa de la herencia de una Jerusalén celestial y de que el hombre que ama a Dios progresará tanto que llegará a ver al mismo Dios y oír su Palabra». Por consiguiente, sufre menoscabo el Antiguo Testamento cuando no se le comprende mirando a Cristo y desde Cristo.

Con idéntica energía acentúa San Agustín que el Antiguo Testamento está en íntima relación con Cristo: «Ahora, pues, nuestros esfuerzos han de consistir en lo siguiente: al oír un salmo, los profetas o la Ley—todo esto ha sido escrito antes de la venida de Jesucristo nuestro Señor—debemos ver y reconocer en ello a Cristo» (*In Psalmo* 98, 1). Cuanto se dice en el salmo 88, si se entiende rectamente, hay que referirlo a Cristo (*Civ. Dei*, lib. 17, cap. 9.°; todo el libro 17).

Pero la Iglesia es el Cristo sobreviviente y a ella habrá que referir todo el Antiguo Testamento, ya que según el sentido espiritual *habla siempre de Cristo. «Apenas podrás encontrar en los salmos* cosa alguna que no sea la voz de Cristo y la Iglesia, o la voz de Cristo sólo» (*In Psalmo* 59, 1). Más aún: los salmos sólo adquieren su verdadero y propio sentido cuando se les considera como un libro de oración de Cristo y de la Iglesia. Que nadie puede llegar a comprender el sentido propio del Antiguo Testamento, prescindien-

do del sentido mesiánico, lo patentizan los salmos de maldición que han de ser considerados como predicciones mesiánicas, como anunciación profética de la Redención y del juicio de Dios sobre los judíos. Otro ejemplo similar lo ofrece el *Cantar de los Cantares*; Santos Padres y teólogos medievales lo consideraron siempre como predicción, símbolo de la unión entre Cristo y la Iglesia.

5. A pesar de estas reflexiones acerca del carácter histórico del Antiguo Testamento no puede quedar éste convertido en mero símbolo; seguirá siendo lo que es. El Antiguo Testamento históricamente entendido alude a algo que está más allá de él, como una promesa que se consumará en Cristo. Es como una celosía a través de la cual aparecerá Cristo. Sólo en relación con Cristo podrá comprenderse su único y verdadero sentido; puesto que en Cristo halla su cumplimiento (v. R. Grosche, *Zur theologischem Schriftauslegung*; en «Catholica», 4, 1936, págs. 164-180, y *Zur christologischen Schriftauslegung,* I, C. 6, 1937, págs. 116-119).

6. La unidad de la Escritura queda garantizada por el hecho de que el Espíritu Santo es el autor de ella y en que Cristo es su contenido. Por eso no podemos interpretar aislamente los textos particulares, ni cada uno de los libros, sino que hay que prestar atención a su intercorrelación orgánica. «La Palabra de Dios consignada en la Escritura constituye una economía divina según la cual todo está mutuamente coordinado, Testamento con Testamento, libro con libro, palabras con palabras en una analogía que excluye toda real contradicción (Gsöhngen, *Analogia fidei,* en «Catholica», 3, 1934, 4). Con la siguiente fórmula expresa San Agustín la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento: «El Nuevo Testamento está presente en el Antiguo de una manera oculta, y el Antiguo Testamento se patentiza en el Nuevo» (in veteri Testamento novum latet, in novo vetus patet; Quast in Hepetat, II, 73; v. *De catechizandis rudibus,* 5).

La única y profunda razón de la unidad entre ambos Testamentos consiste en que el Antiguo, por donde lo abramos, es una prehistoria de Cristo y todas sus palabras y obras están orientadas hacia la Cruz. San León Magno dice a sus oyentes: «Carísimos: entre las cosas que Dios ha hecho desde el principio en favor de la Salud de los mortales, ninguna es tan maravillosa y sublime como el que Cristo haya sido crucificado para salvar el Mundo. A este misterio se vinculan todos los misterios de lo siglos ante-

riores; todo lo que se ha escrito según santa ordenación, simbólicamente en los diversos sacrificios, en los modelos proféticos y en las prescripciones legales, todo no ha sido más que una predicción de este designio y una promesa de su cumplimiento para que ahora, una vez que han cesado los signos y las imágenes, nuestra fe se fortalezca en la consideración de lo cumplido, al considerar la esperanza de las generaciones pasadas» (Th. Breme, *Leo der Grosse, Die passion,* 18; sermón 54, sección 1.ª). San Agustín dijo (Enarr. In Salmun 56, 9, de la sinagoga in penitente): «El judío tiene en sus manos el Libro del cual hemos tomado nuestra fe; por eso los judíos han venido a ser como nuestros portalibros.»

Dada la importancia trascendental de la Sagrada Escritura en todo lo concerniente a la fe, a la ciencia de la fe, se comprende que el Papa Pío XII encarezca en su encíclica sobre la Biblia el esmero que debe emplearse al interpretar y exponer sus palabras. El Papa escribe:

«En esta actividad (interpretación de la Escritura) eviten los sacerdotes con esmerado cuidado aquellas *acomodaciones* que proceden de una arbitrariedad personal y superada ya—no es uso, sino abuso de la palabra de Dios—; procuren más bien predicar con persuasión, claridad y sencillez para que los fieles no solamente sean movidos a una vida santa, sino también se llenen de una profunda reverencia por la Escritura Sagrada. Los obispos en su diócesis ciuden de que aumente de día en día esta reverencia entre sus fieles y fomenten todas aquellas obras que, con el apoyo de celosos ministros, contribuyen a un mejor conocimiento y amor de la Sagrada Escritura entre los católicos. Presten, además su ayuda a todas las asociaciones piadosas que están dedicadas a difundir entre el pueblo fiel las ediciones de la Biblia, en especial los Santos Evangelios y que, con su labor, favorecen la lectura cotidiana de la Escritura en las familias cristianas. Serán vivamente recomendadas e incluso se hará uso de ellas en las ceremonias litúrgicas, si lo permiten las leyes de la Liturgia, aquellas versiones vernáculas de la Biblia, debidamente aprobadas por la autoridad eclesiástica. Organicen también conferencias y charlas sobre temas bíblicos, ya por propia cuenta, ya encomendando este quehacer a predicadores competentes y espirituales. Apoyen los sacerdotes con todas sus fuerzas aquellas revistas que con tanto provecho se publican en los distintos países y procuren su difusión y propaganda entre los

fieles a ellos encomendados, ya que en ellas se abordan y exponen científicamente las cuestiones bíblicas o den el resultado de una investigación provechosa para los fieles y de utilidad para la cura de almas.»

§ 17

La Tradición como Palabra hablada de Dios

1. En la enseñanza de la Iglesia el Espíritu Santo dirige la palabra al hombre. La misma Iglesia sólo anuncia la Palabra de vida que de una manera incesante le viene comunicando el Espíritu Santo, la Palabra que ha existido desde el principio, que ha aparecido entre nosotros y cuya recepción engendra la unión con Dios (*I Io.* 1, 1-4). La Iglesia no anuncia sino lo que oye y recibe. Por medio de la Escritura, el Espíritu Santo le comunica la palabra de vida. Mas la Sagrada Escritura no contiene de un modo exclusivo la palabra que el Espíritu Santo ofrece a la Iglesia, ya que junto a ella está la Tradición oral.

2. El *concepto de tradición* juega un papel de capital importancia al tratar de comprender el sentido de las enseñanzas doctrinales de la Iglesia y el de la ciencia de la fe (Teología). Hasta ahora no ha sido suficientemente dilucidado el significado de la Tradición. Puede ésta interpretarse en dos sentidos. Con frecuencia no se han distinguido bien las dos significaciones del concepto, originándose con ello múltiples malentendidos.

a) Con el nombre de «Tradición Sagrada» podemos designar la Revelación entera, ofrecida por Dios en la Antigua Alianza, consignada en los libros del Antiguo Testamento, continuada y perfilada por Cristo, quien se la confió a los Apóstoles por medio y mediante éstos a la Iglesia, haciendo que por obra del Espíritu Santo fuese escrita aunque en parte, en los libros del Nuevo Testamento. La Tradición, entendida en este sentido amplio y lato, comprende también la Sagrada Escritura. Podría ser subdividida en *traditio constitutiva y traditio continuativa*. La primera es la que practican los órganos de la revelación en el Antiguo Testamento; la nombrada en segundo lugar es la que practica la Iglesia.

b) Con el nombre de Tradición en sentido estricto se entienden las revelaciones divinas no consignadas en la Sagrada Escritura,

pero anunciadas por Cristo y los Apóstoles, confiadas a la Iglesia y transmitidas dentro de ésta de boca en boca. El concepto amplio definido en *a*) implica este segundo concepto estricto de Tradición. Es cierto que en la época de los Santos Padres predominó el concepto amplio de Tradición; pero no falta tampoco el estricto. Ya se encargó el Concilio Tridentino de ponerlo de relieve frente a la unica fuente de fe; la teología postridentina ha seguido en esta misma línea.

3. En la Tradición oral se unen dos momentos: el objetivo (con referencia al contenido) y el subjetivo (con referencia a la transmisión). Ambos constituyen una unidad. Al igual que en las comunidades naturales (un pueblo, una familia) hay un espíritu que constituye el fundamento de la totalidad y cuyos órganos responsables son los miembros de cada una de las generaciones vivientes. Así también existe un espíritu de unión en la comunidad sobrenatural del Pueblo de Dios. Este espíritu de unión no proviene de fondos naturales, por ejemplo, fuerzas de la sangre; no lo producen reflexiones y vivencias humanas; es el Espíritu Santo quien lo hace surgir. Cristo en la Cruz, un Magisterio infalible, ha cuidado de que el epíritu humano, que tiende a aparecer siempre y reiteradamente en la Iglesia no imposibilite la actividad del Espíritu Santo.

En la antigüedad cristiana el concepto de Tradición poseía este significado amplio. Tradición Sagrada era el espíritu vivo de la fe y de la revelación que adquiere vida en Cristo, que desde El pasa a los Apóstoles, a sus discípulos y por medio de ellos a las comunidades, que es transmitido de generación en generación a lo largo do los siglos. Se le consideraba como unidad viva de enseñanza, doctrina y entrega amorosa a esa doctrina. Este espíritu de Revelación es engendrado y vivificado incesantemente por el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y presente siempre en ella. El Espíritu Santo se manifiesta desde cada testimonio de sí mismo en la Iglesia universal; pero ante todo y de una manera decisiva muestra su presencia en los órganos del Magisterio eclesiástico. Möhler define la Tradición (*Symbolik*, § 38) así: «es un peculiar sentido cristiano que existe en la Iglesia y se transmite por su enseñanza y que no puede ser concebido sin su contenido; un sentido que se ha formado dentro y por medio de su contenido, de tal forma que debemos decir de él que posee un sentido pletórico. La Tradición es la palabra viva que vive incesantemente en el cora-

zón de los fieles. A ese sentido, en tanto que es universal, le fué confiada la interpretación de la Escritura. Las declaraciones emitidas por él en materia de controversia son el juicio de la Iglesia y por eso es la Iglesia juez en todos los siglos. En este sentido se dice ordinariamente que la Tradición es la norma, la regla de la exégesis, la regla de la fe». De acuerdo con esto, actividad docente y doctrina constituyen en la tradición una unidad viva, una totalidad. La actividad docente se manifiesta en la transmisión de los tesoros doctrinales; la doctrina, a su vez, obtiene poder y vida cuando ha sido garantizada, anunciada e impuesta por la actividad docente.

Teniendo en cuenta la finalidad de nuestras reflexiones científicas, podemos considerar aparte uno de los elementos de este todo homogéneo: la Tradición objetiva.

4. *La Tradición objetiva en sentido estricto es una fuente de la fe; es autónoma y tiene el valor mismo que la Escritura.*

Tratamos aquí de un dogma que promulgó el Concilio de Trento en su sesión 4 D. 783, y el Vaticano en la 9, cap. 2. D. 1787; NR. 80, 87.,

Tanto la Escritura como las enseñanzas de los Santos Padres muestran el sentido y la existencia de la Tradición oral.

A) Difícilmente podríase mostrar la existencia de la Tradición oral ateniéndonos solamente a la Escritura: Cristo mismo no escribió nada ni encomendó a sus Apóstoles como misión primaria el que lo hiecieran, sino que predicaran. No poseemos escrito alguno de Cristo: ¿cómo hubiera podido explicarnos quién es Dios y quién es el hombre mediante escritos el que es Palabra de la Revelación dicha al mundo. Palabra que llega desde el silencio de Dios hasta nosotros? No hacía falta escribir: El mismo y su obra son la palabra visible (San Agustín). Palabra que al aparecer entre los hombres revela al Padre; palabras que al ser pronuncidas por Cristo traducen al lenguaje humano la Palabra de Dios; de suerte que no sólo podrá ser vista, sino también oída.

Es cierto que Cristo no encargó a sus Apóstoles el que escribieran el Evangelio; mandó exclusivamente el que lo anunciaran por todo el mundo. Fe o incredulidad ante la anunciación apostólica deciden en lo tocante a salvarse o condenarse (*Mt.* 10, 7; 28, 19; *Mc.* 16, 15). Los Apóstoles deben ser sus testigos en todo el

mundo (*Act.* 1, 8; 22; 10, 42; 20, 24); considerarán esto como servicio ineludible y se esforzarán por llenar esta misión (*Io.* 17, 20; *Act.* 6, 4; 20, 24). San Pablo sabe que fué enviado para predicar el Evangelio y no ignora que debe hacerlo sin sabiduría ostentativa, para no impedir la eficacia de la Cruz de Cristo (*I. Cor.* 1, 17). En la misma Carta (15, 1 y sigs.) recuerda a los corintios las enseñanzas transmitidas que deberán mantener, si quieren obtener la Salud. La fe entra por el oído; la predicación conduce a la fe salvadora y es un encargo recibido de Cristo (*Rom.* 10, 17).

Por eso San Pablo alabó a los corintios que permanecieran fieles a las prescripciones transmitidas (*I. Cor.* 11, 2, 23) y a los tesalonicenses les exige que vivan de acuerdo con la doctrina que recibieron y les manda que incluso lleguen a separarse de un hermano que no viva conforme con las enseñanzas «que de nosotros ha recibido» (*I Thess.* 4, 1; *II Thess.* 3, 6). Por medio del Evangelio, los de Tesalónica fueron llamados a obtener la gloria de Nuestro Señor Jesucristo; por eso deben permanecer fieles y conservar las tradiciones que han recibido de los Apóstoles oralmente o por escrito. Obrando así, Nuestro Señor Jesucristo y Dios Nuestro Padre, que nos ha amado y otorgado en su gracia perenne consuelo y buenas esperanzas, confortará sus corazones fortaleciéndolos con todo género de palabras y obras buenas (*II Thess.* 2, 14-17). Los pasajes que a continuación citamos contienen todos ellos testimonios de la Escritura en los que se demuestra que los Apóstoles transmitieron oralmente la doctrina (*Rom.* 1, 9; 6, 17; 10, 14 y sigs.; *I Cor.* 3, 4-18; *II Cor.* 11, 4; *Phil.* 49; *Col.* 2, 6; *Hebr.* 2, 3; *Eph.* 3, 4-7; *II Pet.* 1, 16, 21; y *Iac.* 1, 19; *I Io.* 1 1).

Mas todos esos pasajes no son testimonios incontestables y directos, capaces de mostrar la existencia de una Tradición postapostólica o el que a ella corresponda la primacía sobre la Escritura.

Antes bien, contra quienes opinan que esos textos son «pruebas» o argumentos suficientes, capaces de demostrar que ha existido en el tiempo apostólico una Tradición oral, podríamos oponer dos argumentos:

a) Aunque Cristo no dejó encargo especial a los apóstoles de que escribiesen su Evangelio, es cierto que el Espíritu Santo enviado por Cristo, «el Espíritu de Cristo», impulsó a los Apóstoles a redactar sus escritos. En consecuencia, Cristo ha querido que se escribiese la Sagrada Escritura.

b) La circunstancia en que se hallaban los Apóstoles, cuando fueron enviados a anunciar el Evangelio à todo el mundo, era singular y no se repetirá jamás (Th. Soirón, *Herlige Theologia*. 150). Los Apóstoles fueron testigos oculares de lo que anunciaban (*I Io*. 1, 1-4; *Lc*. 1, 1; *Io*. 1, 14; *Act*. 1, 3; *Gál*. 1, 12 y siguientes; *I Cor*. 15, 3-8; *II Pet*. 1, 16); pero no podemos afirmar lo mismo de los que anunciaron la Palabra de Dios en una época posterior a la apostólica. El testimonio postapostólico presupone como fundamento el de los Apóstoles (*Eph*. 2, 20), y en tanto que se obtiene de la palabra de los Apóstoles es testimonio de Cristo. Ahora bien, se podría decir que el testimonio de los Apóstoles ha sido conservado en la Escritura por el Espíritu Santo y que sujetarse al testimonio apostólico significaría tanto como sujetarse a la propia Escritura. San Ireneo (*Contra las herejías*, lib. 3.°, prólogo y cap. 1: BKV. y I, 20 y sigs.) escribe sobre este punto: «El Señor comisionó a los Apóstoles que anunciaran el Evangelio, y ellos nos enseñaron la verdad, es decir, la doctrina del Hijo de Dios. Fué a los Apóstoles a quienes dijo Cristo: el que os oye, a Mí me oye; el que os desprecia, me desprecia a Mí y al que me envió. Nadie, si no es aquel por cuyo medio ha llegado hasta nosotros el Evangelio, puede darnos a conocer el plan de la Salud». Por tanto, de cuantos predicaron o transmitieron por escrito, según la voluntad de Dios, los Apóstoles habían de ser la piedra angular de nuestra fe. No sabemos por qué quiso Dios que los Apóstoles escribiesen lo que habían enseñado en su predicación. Acaso la razón sea ésta: Dios quiso que las generaciones futuras poseyesen el testimonio de los testigos oculares de una forma literal, con su propia modulación lingüística, con toda su vitalidad y fuerza. Por eso se comprende que los autores de los escritos del Nuevo Testamento atribuyan tanta importancia a su propia calidad de testigos oculares (ni el Evangelio de Lucas, ni el de Marcos son excepción, ya que el primero se deriva de San Pedro y el segundo de San Pablo). De todas estas reflexiones se deduce: el que Cristo no escribiese ni diese orden de escribir, y que la Revelación escrita sea posterior a la predicación oral, no puede servirnos como argumento incontestable para establecer la necesidad de una Tradición. No podemos confundir predicación apostólica con Tradición oral, entendida en sentido estricto (consúltense sobre este punto Grosche, *l. c.*, 206-103). La Tradición aparece por vez pri-

mera en el tiempo postapostólico y la predicación misma de los Apóstoles constituye su fundamento.

Aunque la Tradición oral no queda suficientemente justificada con las citas arriba hechas, es cierto que en pro de ella hablan textos en que los Apóstoles mismos exigen que se siga transmitiendo la Palabra de Dios predicada por ellos. San Pablo escribe a Timoteo, discípulo y colaborador, preocupado por el porvenir de la comunidad cristiana, a la que veía amenazada por doctrinas erróneas: «Conserva sin deformarlo el tipo de las palabras sanas que de mí oíste, con la fe y la caridad que están en Cristo Jesús. Guarda el precioso depósito por el Espíritu Santo que habita en nosotros» (*II Tim.* 1, 13 y sigs.). El encargo de dar testimonio en favor de la Palabra de Dios (*II Tim.* 4, 1 y sigs.) es absolutamente incondicional: «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, Juez de vivos y muertos, por su aparición y por su Reino: predica la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina». En la siguiente amonestación aparece expresada la idea de sucesión viva que tendrá su principio con los discípulos de los Apóstoles (*II Tim.* 2, 1-3): «Tú, pues, hijo mío, confórtate en la gracia que se halla en Cristo Jesús, y lo que oíste de mí garantido por muchos testigos, confíalo a hombres fieles, quienes sean idóneos para enseñar a su vez a otros».

B. En la *época de los Santos Padres* predominaba en la Iglesia el sentimiento de que las enseñanzas de la Tradición unían a las comunidades y de que las ligaban con la anunciación apostólica. San Ireneo dirá: «A la vista de tales argumentos hay que dejar de buscar la verdad en los otros; sin esfuerzo alguno podemos recabarla de manos de la Iglesia, ya que en ella, como en tesorería, los Apóstoles de modo completísimo depositaron cuanto pertenece a la verdad, y el que quiere puede beber en ella el agua de la misma verdad. La Iglesia es la puerta de la vida, todos los demás son ladrones y salteadores. Por eso tenemos que evitar la compañía de ellos; por eso debemos amar lo que pertenece a la Iglesia y conservar fielmente la Tradición de la verdad. Si surgen disensiones acerca de problemas poco importantes, es necesario remontarlos hasta las Iglesias más antiguas en las que actuaron los Apóstoles, y reconocer obedientemente las decisiones claras y seguras acerca de esos problemas controvertidos. En efecto, si los Apóstoles no hubiesen dejado nada escrito, tendríamos que seguir el orden de la Tradición que ellos confiaron a los jerarcas de la

Iglesia. Este es el orden que siguen muchos entre los pueblos bárbaros, que creen en Cristo sin papel ni tinta; se ha escrito la Salud en sus corazones, mediante el Espíritu Santo, y conservan con todo cuidado y esmero la Tradición» (*Contra las herejías,* libro 3.°, cap. 4.°, BKV. I, 214). Según San Agustín (*De Baptismo,* 5, 23), la Iglesia universal cree y afirma muchas cosas que con razón son consideradas como dispuestas por los Apóstoles, aunque no se pueda constatar el que se encuentren escritas en alguna parte. San Vicente de Lerins (*Commonitorium,* 27) también habla muy elocuentemente acerca de esta materia, y San Atanasio mantiene frente a los heterodoxos que, consultando la Tradición, la doctrina y la fe de la Iglesia universal, se pueden obtener caracteres de seguridad absoluta. Según él, son los Apóstoles quienes anunciaron esta creencia y los Padres quienes la conservaron con toda fidelidad. Ella constituye el fundamento de la Iglesia; quien se separe de esta creencia no podrá seguir llamándose cristiano (primera carta a Serapión, núm. 28; BKV. I, 442; véase también el número 33, *l. c.,* 450).

C. En lo referente a la reflexión teológica, el derecho y la necesidad de la Tradición oral puede derivarse de lo siguiente: sin ella careceríamos de seguridad, respecto al Canon y a la inspiración de la Sagrada Escritura. «Esta afirmación de la Iglesia (lo relativo a la Tradición oral) es de capital importancia, y en parte es el fundamento de todo lo demás. A la Tradición oral pertenece la doctrina relativa al Canon y a la inspiración de la Escritura misma. En ninguna parte de la Biblia se enumeran los libros que pertenecen al Canon bíblico, y aunque el texto de tales libros se hallase anotado en alguna parte de la Sagrada Escritura, se podría poner en duda su autoridad. Idénticamente, es la Iglesia la que da testimonio de la inspiración de los escritos bíblicos y sólo al tener en cuenta esto podremos reconocer la máxima importancia de la doctrina concerniente a la autoridad de la Iglesia y comprender de una manera debida que de ella dependen multitud de cuestiones. Apenas habrá un cristiano sincero que no reconozca la especial protección de que gozan por parte de la Providencia divina los libros de los Apóstoles y los de algunos de sus discípulos, que forman parte del Canon. Presupuesto este estado de cosas, el cristiano auténtico no puede hacer «abstracción»; tiene que conceder, aunque le cueste, que la Iglesia católica ha sido el instrumento del

que se sirvió el Salvador para conservar a lo largo de los tiempos los escritos sagrados redactados con su especial asistencia (Möhler, *Symbolik,* & 41).

5. La *Iglesia Universal,* el Pueblo de Dios, es el Organo de la Tradición oral entendida en sentido estricto. Franzelin, cuyos estudios sobre esta cuestión merecieron general reconocimiento, dice que la Tradición es la conciencia de la fe (*conscientia fidei*), el sentido eclesiástico, la fe clavada en los corazones, la sabiduría que no se consigna en libros. Este autor opina que tales expresiones, tomadas de los Santos Padres, no deben ser abandonadas por el mero hecho de que algunos las interpreten mal. La Iglesia universal, el Pueblo entero, es el sujeto de la Tradición oral; aunque no todos los miembros aporten una misma contribución. Franzelin continúa diciendo: «El espíritu de la verdad, mediante el Magisterio doctrinal auténtico de la sucesión apostólica, mantiene libre de errores la conciencia y la confesión de la fe en la comunidad total de los creyentes. Por consiguiente, aunque cada uno de los miembros del pueblo de Dios y aun el mismo pueblo, carezcan de la competencia necesaria para enseñar—ya que su deber consiste en aprender—, es cierto que el sentido apostólico y la unanimidad de todo el pueblo cristiano han de ser valorados como uno de los criterios de la Tradición divina (Tesis 12). El pueblo de Dios, al cumplir esta misión de transformar la Tradición, no es un mero reflejo del Magisterio eclesiástico. Antes bien, ejerce una función realmente activa y esta actividad se manifiesta, por ejemplo, cuando los padres comunican la Revelación a los hijos, cuando los adultos enseñan a los jóvenes, cuando los maestros adoctrinan a los discípulos, etc. Santo Tomás de Aquino (*Summa theologica,* III, q. 25, s. 3 ad 4um) habla expresamente de una «sucesión» de doctrina entre los creyentes.

Pero como la actividad transmisora de la Iglesia universal y la de los creyentes particulares en cuanto sujetos de esa actividad, puede incurrir en errores y malos entendidos, Cristo adoptó medidas de seguridad instituyendo un Magisterio eclesiástico, cuya función consiste en evitar que se introduzcan falsedades en la comunicación de la fe. La actividad del Magisterio eclesiástico juega, pues, un *papel principal* en lo que se refiere a la Tradición oral. Su actividad mantiene pura la fe transmitida por los Apóstoles y es una garantía de que elementos extraños no llegarán jamás a sofocar lo que constituye la verdadera Tradición.

Dada la importancia decisiva del Magisterio eclesiástico, el pueblo cristiano cumple de una manera conveniente las funciones que le corresponden como órgano transmisor de la Tradición sometiéndose a ese Magisterio. Es cierto que su actividad no consiste en una mera recepción de las doctrinas de la Iglesia, pero también es cierto que no puede ejercer esa actividad sin ser guiado por la misma Iglesia.

La actividad mediante la que el Magisterio eclesiástico conserva y transmite la Tradición oral es distinta de la acción destinada a anunciar y proponer la misma Revelación. No obstante, la actividad transmisora del Magisterio coincide con la anunciación de la fe y con los juicios relativos a las cosas de esa fe, ya que anunciar y proponer por parte del Magisterio eclesiástico la fe tiene importancia capital en lo relativo a la comprensión del contenido de la Tradición oral. Es, pues, el Magisterio la *norma gnoseológica* de la Tradición auténtica. Es evidente que esa actividad no es totalmente idéntica a la actividad de la Tradición, ya que ésta es practicada también por el pueblo cristiano; no obstante, para llegar a conocer con seguridad y sin equívocos el contenido de esa Tradición, es necesario tener ante los ojos siempre las enseñanzas eclesiásticas. Si sólo se presta atención a la actividad transmisora del pueblo cristiano, la Tradición oral tropieza con muchas dificultades; el auténtico espíritu de la Revelación puede transmitirse (devoción popular) empañado con muchos errores (superstición), de modo que sea necesario disponer de un don de discernimiento, de una norma segura para poder separar lo verdadero de lo falso.

El Magisterio, con sus enseñanzas doctrinales, interpreta auténtica y válidamente la conciencia de la fe que posee el pueblo; esa conciencia iluminada por el Espíritu Santo, sí, pero que se halla amenazada por peligros provenientes del orgullo humano. De esta forma, los fieles conocerán con seguridad lo que pertenece realmente al contenido de la Tradición oral. Sin esta función del Magisterio eclesiástico nunca podría obtenerse tal seguridad.

§ 18

Las fuentes de la tradición oral

1. La Iglesia garantiza el Canon y la inspiración de la Sagrada Escritura al interpretar válidamente su sentido; de igual manera, avala el contenido de la Tradición oral. De la misma forma

que los fieles reciben de la Iglesia la Tradición oral, para que con fe sencilla la crean, así también la Iglesia entrega a los teólogos esa Tradición para que examinen científicamente el contenido de la fe. Pero las enseñanzas eclesiásticas de un tiempo dado sólo presentan una parte de la Tradición y no su contenido total; la Teología científica, sin embargo, puede y debe tratar de establecer ese contenido íntegro de la Tradición trazando un corte longitudinal a través de los siglos pasados. Los resultados de las investigaciones teológicas no sirven para demostrar enseñanzas que la Iglesia propuso en un tiempo dado, sino para enriquecer más y más la plenitud de la Revelación y facilitar una mejor comprensión de las enseñanzas al mostrar su desarrollo desde los comienzos hasta la forma bajo la cual se presenta en una circunstancia concreta.

Surge una pregunta: ¿Dónde tiene que buscar el teólogo cuando quiera descubrir el contenido íntegro de la Tradición oral?

En lo que afecta a las correspondientes investigaciones, puede serle muy útil una norma establecida por San Vicente de Lerins. Según él, la nota característica de la Tradición consiste en lo siguiente: «Es causa decidida dentro de la Iglesia católica el mantener con fidelidad lo que ha sido confesado y creído siempre en todas partes y por todos; eso es ser católico, entendida esta palabra en un sentido propio y estricto. Católico significa «todo en su totalidad», y solamente sucede esto con la condición de estar de acuerdo con la generalidad, con la antigüedad y con la unanimidad. Seguimos las enseñanzas de la generalidad cuando profesamos como verdadera la fe que cree la Iglesia universal en todo el orbe; seguimos las enseñanzas de la antigüedad cuando no nos separamos del parecer acatado por los Santos, por los predecesores y por los padres; seguimos las enseñanzas de la unanimidad cuando, dentro de la antigüedad misma, adoptamos las opiniones mantenidas por todos o por casi todos los presbíteros y maestros» (*Commonitorium*, cap. 2; BKV, 17). Al aplicar esta norma debemos tener en cuenta que el contenido de la Tradición oral lo confirma no sólo aquello que ha sido creído siempre de una manera explícita por parte de todos y en todas partes, sino también el que ha sido creído implícitamente. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la contradicción circunstancial o parcial nunca suprime el carácter de unanimidad.

2. Para constatar el contenido íntegro de la Tradición hay que examinar el testimonio universal de la Iglesia entera, desde los comienzos hasta nuestros días. Los modos de adjudicación del testimonio son numerosos, más aún, múltiples, hasta lo indefinido; he aquí por qué el trabajo de investigación no estará terminado jamás de una forma exhaustiva. Nunca llegaremos a enumerar con seguridad y exhaustivamente el contenido de la Tradición tal y como se presenta en los testimonios de fe que se dieron en el pasado. Y aun cuando supusiéramos que la ciencia teológica fuese capaz de llevar a cabo la enumeración completa, no podría ofrecer, debido a su peculiaridad, las seguridades que exige el asentimiento creyente. Por eso el «sí» con que aceptamos la Revelación testificada por la Tradición no depende ni puede depender sólo de la investigación científica; ahora bien, su fundamento lo constituyen aquellas enseñanzas mediante las cuales el Magisterio eclesiástico nos propone esa Tradición oral. El Magisterio lo hará de un modo tanto más amplio cuanto más numerosos y diversos sean los peligros que amenazan al espíritu de la Revelación en el correr del tiempo; es decir, según la Iglesia se vaya sintiendo más y más obligada a esclarecer la conciencia de la fe y a manifestar esta conciencia mediante fórmulas precisas.

3. Si la ciencia teológica desea cumplir fielmente la función que le corresponde en lo concerniente a investigación de la Tradición—es decir, la función orientada a enriquecer y a hacer más comprensible el anuncio de la fe—, ha de practicar sus investigaciones dondequiera que se presente esa Tradición oral. Los lugares serán numerosos, ya que la Tradición originariamente era oral; era el espíritu vivo de la Revelación y la fe de los creyentes; no obstante, en el transcurso del tiempo queda fijada en documentos objetivos. A estos testimonios son precisamente a los que llamamos fuentes de la Tradición, los símbolos, decisiones infalibles de Papas y Concilios, otras decisiones eclesiásticas, las obras de los Santos Padres y de los teólogos, los catecismos, la liturgia (misales, rituales, libros litúrgicos, ornamentación de lugares destinados al culto, inscripciones); he aquí las fuentes de la Tradición.

Estas fuentes son un testimonio válido en tanto que expresan la fe continua y unánime de la Iglesia Universal sobre una verdad revelada; no son meras manifestaciones de un creyente o de un grupo determinado. Entre estos testimonios de la Tradición, los

de valor supremo son los decretos y decisiones eclesiásticas infalibles, ya que en ellos se manifiesta el espíritu de la Revelación y convicciones religiosas de todo el pueblo de Dios.

4. Por Padres de la Iglesia, o Santos Padres, designamos a los escritores de los seis u ocho primeros siglos que se distinguieron por su santidad y ortodoxia, y a los que la Iglesia reconoció. A ellos podrían sumarse, como testigos de la Tradición, los escritores eclesiásticos, es decir, los teólogos de los tiempos antiguos a quienes faltara la nota de santidad u ortodoxia, y que por eso no han sido reconocidos por la Iglesia; un ejemplo sería Orígenes. Se considerarán testigos de la Tradición cuando en sus enseñanzas no se aparten del espíritu de la Iglesia universal. El examen del testimonio de la Tradición aportado por los Santos Padres y por los escritores eclesiásticos incumbe al teólogo historiador. Este, al practicar sus investigaciones, no debe perder de vista que es necesario distinguir con exactitud entre los testimonios de los Santos Padres acerca de la Tradición, y sus opiniones particulares; estas opiniones pueden ser teológicas o filosóficas, científicas o populares; pero no pasan de ser opiniones y caen fuera del ámbito de la misma Tradición. Tal vez la exactitud en cumplir esta distinción sea la que valore el resultado de las investigaciones. La autoridad de un Padre de la Iglesia será tanto más importante cuanto más sólidos sean los argumentos que aporte.

Los Padres, cuando como testigos de la Tradición designan unánimemente como verdad de Revelación una doctrina relativa a la fe o costumbres, edifican un testimonio seguro de la Tradición apostólica y causan seguridad de fe, ya que están representando la creencia de la universal Iglesia. Dijimos que no era preciso la unanimidad absoluta; basta con la unanimidad moral. Este caso se da cuando los Padres comienzan a testimoniar unánimemente una verdad en el tiempo en que esa verdad pasa a ser objeto de discusiones o exámenes detenidos. Existirá también unanimidad moral cuando diferentes Padres, de pueblos o épocas diversas, anuncian de modo unánime una doctrina sin que haya otros que la contradigan. Por último, aunque sólo un pequeño número de Padres sean los que proclamen una doctrina—si es que esa escasez numérica se debe a circunstancia especial o a estar inmediatamente relacionados con el Magisterio eclesiástico—esos Padres pueden ser considerados como representantes natos de la Iglesia uni-

versal (sería elocuente aducir como ejemplo la importancia de San Agustín en las cuestiones de la gracia).

Dado que la conciencia de la Iglesia universal se expresa de la forma más segura en el Magisterio eclesiástico, es de suma y decisiva importancia la aprobación que este Magisterio conceda a un escritor de los tiempos antiguos. Tal escritor pasa a ser testigo seguro de la Tradición en el momento en que la Iglesia se reconoce a sí misma en la doctrina profesada por él. Desde tiempos inmemoriales el Magisterio hace referencia a los Padres, cuando propone y anuncia la fe de la Revelación; por ejemplo, el Concilio de Calcedonia (D. 148), el Lateranense del año 649 (D. 254). Hay Padres que merecieron una aprobación especial; sírvanos de ejemplo San Agustín en lo que concierne a su doctrina sobre la gracia (exceptuadas las doctrinas referentes a la predestinación, que profesó hacia el fin de su vida). Muchos textos de los Padres, verbigracia, los anatematismos de San Cirilo de Alejandría (D. 113 hasta 124), la carta de San León I a Flavio (D. 143), pasaje sobre la doctrina de la gracia, en San Agustín (D. 174 y sigs.), han sido incluídos literalmente en decisiones infalibles de la Iglesia mediante las cuales el Magisterio eclesiástico propone, para que sea creída la Revelación divina, que podrían conservarse en la Tradición y en la Sagrada Escritura. En estos procedimientos aparece con toda nitidez la función que los Padres realizan dentro de la Iglesia universal; su testimonio de fe en Cristo engendra siempre de nuevo en el seno de la Iglesia el espíritu de la Revelación.

El testimonio de un solo Padre o de pocos no crea certidumbre de fe. No obstante, a ese testimonio se le concede cierta autoridad que será tanto mayor cuanto más cerca esté el Padre de la Iglesia primitiva, cuanto mayor sea su santidad o cuanto más expresa sea la aprobación de la Iglesia.

5. Los teólogos, es decir, los fieles que se esfuerzan por elaborar científicamente la Revelación, han de ser considerados como testigos de la Tradición en tanto gocen de la aprobación eclesiástica. Si los teólogos enseñan continua, unánime y perennemente que cierta doctrina es verdad de la Revelación, sus enseñanzas constituyen ya un signo de Tradición apostólica (Epístola de Pío IX al Arzobispo de Munich, D. 1683). La razón de esto radica en que los teólogos enseñan por encargo y con la aprobación de la Iglesia. Más aún: en que la misma Teología debe ser considerada como una manifestación vital de la Iglesia, y un error inveterado

de todos los teólogos vendría a ser un error de todo el pueblo de Dios, con lo que se anularía la infalibilidad de Cristo, presente en la Iglesia universal.

Cuando un Padre o un teólogo es elevado a la categoría de Maestro de la Iglesia, su autoridad aumenta. Con esta medida la Iglesia manifiesta que el sistema del tal teólogo coincide de manera especial con el espíritu de la Revelación profesado por la Iglesia entera.

Desde el siglo XIV hasta nuestros días, mediante múltiples declaraciones, la Iglesia ha otorgado una aprobación especial a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. No quiere decir esto que todas las enseñanzas suyas sean infalibles; sólo que su sistema filosófico-teológico es el que concuerda mejor con la conciencia de fe de la Iglesia toda.

§ 19

La relación entre la Escritura y la Tradición

1. Tanto Escritura como Tradición objetiva en sentido estricto, son *fuentes autónomas de la Revelación.* Cada una de ellas contiene de manera completa la Revelación divina, cuyo objeto es la instauración del Reino de Dios y la realización de la Salud. Una y otra se derivan de la predicación apostólica. Ya hemos visto en otro lugar que el Espíritu Santo, autor principal de la Escritura, ha conservado en ésta el testimonio de los Apóstoles. Por la Tradición oral pasa a través de los siglos el espíritu de la Revelación y de la fe engendrada por la predicación de los Apóstoles.

La autonomía de la Sagrada Escritura, si se la considera como mero resultado y expresión de la Tradición oral, quedaría disminuída y no apreciada en su justo valor. En este caso la Tradición se convertiría en la única y propia fuente de la fe; la Escritura no sería más que un mero estadio de la Tradición—el más importante entre todos, ciertamente—, pero sólo forma de la Tradición. Es verdad que la Escritura puede considerarse como una fase de la Tradición, si se entiende ésta en el sentido lato y habitual empleado en la Iglesia antigua; pero si entendemos el concepto de Tradición en el sentido estricto que le otorga el Concilio Tridentino—según el cual Escritura y Tradición son dos fuentes distintas de la fe—, la Escritura no se considerará ya exclusivamente

como expresión de la Tradición oral. La Tradición en sentido estricto comienza en la época que sucede a la composición de la Sagrada Escritura. La Revelación de Dios anunciada y testimoniada por la predicación apostólica corre, pues, a partir de los Apóstoles, por dos cauces: Escritura y Tradición oral.

2. *Ambas tienen sus ventajas propias.*—Ventaja de la Tradición con respecto a la Escritura es que aquélla garantiza la autoridad de ésta al dar testimonio del canon y de la inspiración. Es cierto, no obstante, que este testimonio adquiere única y definitiva seguridad gracias a las enseñanzas del Magisterio eclesiástico; pero, por grande y decisiva que sea la primacía de la Tradición, no hay que exagerar sus ventajas a costa de la Palabra de Dios escrita. La cita del Papa traída más arriba—la Escritura es el más eximio recipiente de la Revelación divina—tiene aquí validez absoluta. Según lo que podemos constatar hasta ahora, el contenido de la Tradición añade bien poco al de la Escritura. La Tradición comprende, sin embargo, además del canon y de la inspiración, el bautismo de los niños, y en este aspecto (no obstante lo que podamos encontrar de que esta doctrina se fundamenta en la Escritura), en la Tradición la hallamos con visos más constantes y categóricos. Contra el que dijese que los libros santos son escritos casuales o circunstanciales, se podría opinar que se trata precisamente de casualidades y de circunstancias predeterminadas por el mismo Espíritu Santo, de conformidad con el plan de la *Salud* y con esa entera seguridad que ofrece la intención divina.

Una de las ventajas de la Tradición, considerada como unidad de enseñanza y contenido doctrinal, ha sido descrita por Karl Adam de la siguiente manera: «La Tradición oral es más extensa que la Biblia; sobre todo, en cuanto da testimonio de la riqueza de la vida litúrgica, de los usos religiosos, de las costumbres e instituciones. Riqueza sobre la que el Nuevo Testamento sólo hace ligeras alusiones. Tiene algo que la Biblia no tiene, que no puede tener por ser palabra muerta y escrita, algo que constituye su primacía suprema: posee el espíritu vivo de la Revelación, el dinamismo estimulante del pensamiento revelado, el instinto de la fe (*instinctus fidei*), en el que se funda tanto la palabra escrita cómo la no escrita, el sentido eclesiástico (*phronma ekkleiastikon*). Este

espíritu de la Revelación no puede vivir en documentos muertos, sino en los corazones vivos de los fieles como algo engendrado y propagado por el Magisterio eclesiástico, al que guía siempre el Espíritu Santo. Es la principal, la más original y preciosa herencia de lo que enseñó Jesús y de lo que enseñaron sus Apóstoles. Sólo en ella, toda Revelación adquiere su unidad, su homogeneidad y su comprensión definitiva» (*Das Wesen des Katholizismus,* ed. 7.ª, 1934, 185).

Una ventaja decisiva de la *Escritura* es la *inspiración;* es decir, el considerar a Dios como su autor principal y, por tanto, el no contener error alguno. Tendrá además mayor *claridad, comprensibilidad, determinación* y *visibilidad.* Constatar el contenido de la Tradición es algo más dificultoso que hacerlo con el contenido de la Sagrada Escritura. No tenemos dificultad en admitir que la Sagrada Escritura es a veces difícil y oscura, ya que da testimonio del gran misterio de Dios. Por eso aparecerán interpretaciones divergentes y aun contradictorias, y por eso se hace más necesaria la interpretación objetiva. No obstante el sentido esencial de la Escritura, puede ser reconocido espontáneamente—sin que sean necesarias determinadas investigaciones—por la fe sencilla del creyente dispuesto a admitir las revelaciones divinas.

A la Sagrada Escritura debemos especialmente la *imagen de la naturaleza humana de Cristo.* Möhler escribe: «Sin Escritura careceríamos de la forma original de las Palabras de Cristo; no sabríamos cómo hablaba. Yo puedo decir de mí mismo: no quisiera seguir viviendo si no le oyese hablar» (*Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus,* 1825, 55).

Sin embargo, las ventajas de las Escrituras no deben hacernos olvidar que también ella habla de Dios mediante analogías, imágenes y símbolos; que también ella es una parte del edificio fragmentario que un día cederá su puesto al edificio perfecto (*I Cor.* 13, 9 y sigs.). La Sagrada Escritura, lo mismo que la Iglesia a la que pertenece, es también escatológica. Dejará de existir cuando desaparezca el tiempo pasajero, a pesar de que ahora la consideramos, por ser Palabra de Dios, como algo eterno. La palabra escrita dejará de ser necesaria cuando el Espíritu Santo, y en El el Padre Celestial, hablen cara a cara con su Pueblo, al que mientras dura el tiempo sólo le hablan mediante la Escritura.

§ 20

Los grados teológicos de certeza y las censuras

Los diversos *grados de seguridad* son diferentes según lo sean los objetos de las promulgaciones doctrinales eclesiásticas a que corresponden. Los principales son los siguientes:

a) *Propositio de fidei.*—Tales son los dogmas y aquellas verdades indudablemente reveladas, aunque la Iglesia no las haya propuesto aún como verdades de la Revelación; tales son las «verdades científicas», definidas con infalibilidad por el Magisterio eclesiástico.

b) *Propositio fidei proxima.*—Son las proposiciones que, según la opinión de casi todos los teólogos, se hallan formalmente (es decir, en lo que se refiere a su sentido) en las fuentes de la Revelación, pero que la Iglesia no las ha puesto expresamente como verdades de la Revelación.

c) *Propositio theologice certa* («ad fidem pertinens»).—Son proposiciones íntima y estrechamente ligadas al dogma, afianzándose con éste su carácter de verdad.

d) *Sententia communis.*—Son proposiciones comúnmente representadas por la mayoría de los teólogos.

Con el nombre de *censura teológica* (a diferencia de la canónica) se designa el grado según el cual la opinión se desvía de la doctrina eclesiástica. Las principales censuras son las siguientes:

a) *Propositio haeretica.*—Son las opiniones opuestas directamente a un dogma (no hay que confundirla con el pecado de herejía: afirmación *obstinada* de una sentencia u opinión herética).

Herejía, en cuanto a doctrina, es «una separación de la Iglesia de Cristo, con tendencia a convertirse en Iglesia; surge de la falta de fe (duda), tiende hacia la incredulidad total y se forma desligando una verdad particular del organismo de la Revelación» (Brosch, *Das Wesen der Häeresie*, 1936, 112). La herejía, ordinariamente, no niega el conjunto total de las verdades de la Revelación, sino que destaca con exclusivismo una verdad de ella, negando otra verdad u otras afines o relacionadas con esa verdad; sin embargo, admite la divinidad de Cristo, la actividad divina en

estas acciones. La Iglesia, por lo común, rechaza inmediatamente y con toda energía las proposiciones heréticas, manteniendo así pura la conciencia de la fe. De esta manera puede crearse una mentalidad anti-gnóstica, anti-arriana, anti-luterana y anti-modernista. Bajo los auspicios del Espíritu Santo, queda corregida esa desviación circunstancial del equilibrio que es motivada por los sucesos históricos y exigida por la necesidad de combatir de una manera efectiva la herejía. A veces esto puede durar mucho tiempo, tanto como sea necesario para que el peligro se aleje de los creyentes y éstos no sean inficionados por el error herético. En el momento oportuno los elementos de verdad afirmados de una forma unilateral en la herejía, podrán ser admitidos—luego de revisados—en el seno de la doctrina eclesiástica verdadera; sólo entonces es cuando adquieren la auténtica importancia que les corresponde en el organismo de la Revelación (K. Adam, *Das Wesen des Katholicismus*, ed. 7.ª, págs. 187 y sigs.).

b) *Propositio haeretiae proxima.*—Son las opiniones que se oponen directamente a una *propositio fidei* próxima.

c) *Propositio haerisima sapiens.*—Son proposiciones que podrían tener un sentido ortodoxo, pero que, dadas las circunstancias, han de ser consideradas como heréticas.

d) *Propositio erronea.*—Son proposiciones opuestas a una «verdad católica».

e) *Propositio temeraris.*—Son proposiciones que, sin razón suficiente, se desvían de la *sententia communis*.

La Iglesia puede definir con infalibilidad el grado teológico de una verdad y la censura teológica correspondiente a una opinión falsa.

Se trata de una decisión doctrinal infalible cuando el contexto natural permite reconocer que la Iglesia se ha propuesto emitir un fallo infalible. Puede éste presentarse bajo la forma de anatematismo, canon, símbolo o profesión de fe. En la exposición positiva de una verdad, exclusivamente la decisión eclesiástica propiamente tal constituye un juicio doctrinal infalible y no el fundamento o las explicaciones concomitantes a esa decisión. (Al *Syllabus* de Pío IX no le corresponde infalibilidad en cuanto tal, pero todas las proposiciones condenadas han de ser rechazadas en el sentido propuesto por la Iglesia y según el grado de su condenación).

§ 21

La fe como fundamento cognoscitivo de la Dogmática: su esencia

1. En la fe y con la fe damos una respuesta a las revelaciones de Dios propuestas y garantizadas por la Iglesia que se hallan contenidas en las fuentes de la Revelación. Fe es el acto mediante el cual la ciencia dogmática capta su objeto, para investigarlo y exponerlo científicamente. La fe y la razón iluminada por la luz de la fe son, como hemos visto, un órgano del conocimiento. Por eso tenemos que tratar de la fe en estas disquisiciones preliminares. Nos limitaremos al estudio de lo que exigen los problemas de introducción y otros temas relativos a la fe—por ejemplo, el hecho de que es un don de la gracia, su necesidad para la Salud, su capacidad redentora—se examinarán en el tratado consagrado a estudiar la vida divina. Los otros problemas relativos a la fe teológica tienen que ser examinados por la Teología fundamental o por la Teología moral.

2. El Concilio Vaticano define la fe diciendo que es una capacidad sobrenatural (*virtus*) mediante la cual, impulsados y ayudados por la gracia divina, consideramos como verdadera la Revelación de Dios, estribando ello no en que percibimos la verdad eterna de las comunicaciones divinas con la luz natural de nuestra razón, sino que es la autoridad de Dios la que se revela—que no puede engañarse ni engañarnos—la que nos impulsa a hacerlo (sesión 3.ª, cap. 3, D. 1789). Es, pues, la fe un asentimiento libre, operado por Dios—Verdad primera—, mediante la cual profesamos la automanifestación de esa primera y suprema verdad, que trasciende de la capacidad comprensiva de la razón humana. El hombre, al confesar la verdad personal que se manifiesta a sí misma en la Revelación, se somete a ella y tiene que someterse porque esa Verdad, debido a su peculiar veracidad, posee el derecho de exigir tal sumisión del espíritu humano. De esta forma, Dios instaura entre los hombres, mediante la Revelación, *su Reinado como Reinado de la Verdad*. El hombre realiza el Reino de Dios en la historia humana al reconocer esa *Verdad-Persona* que se digna revelarse.

3. La fe es un don de Dios, una acción del espíritu humano

motivada por el Espíritu Santo, y, por tanto, *sobrenatural.* Sólo con una capacidad de visión sobrenatural se podrá confesar la Revelación sobrenatural, ya que exclusivamente una elevación y formación sobrenaturales pueden establecer la justa relación que ha de mediar entre órgano del conocimiento y objeto cognoscible. La criatura no cuenta entre sus dones naturales con el órgano capaz para reconocer la realidad de Dios que se manifiesta en la Revelación sobrenatural; está aún más privado de ella de lo que le falta a un ciego para contemplar un cuadro, o de lo que le falta al que no entiende nada de música para apreciar una melodía. La actividad sobrenatural del Espíritu Santo ilumina los ojos del hombre a fin de que puedan percibir esa realidad de Dios. Si faltara esa actividad, podríamos tal vez oír el mensaje de Dios, pero no comprenderíamos debidamente su sentido. Sobre todo, no podríamos reconocerlo como un testimonio de realidad (v. la exposición del Bautismo).

4. El mensaje de Dios es percibido y confesado por medio de la *razón iluminada por la luz de la fe.* Ella es el órgano con el que el hombre percibe ese mensaje, la Palabra de Dios, una vez que se decide a admitirlo. A través del órgano auditivo-espiritual, la Palabra de Dios penetra en el yo humano. El hecho de que sea realmente admitida o de que se le cierre la entrada, depende únicamente de la decisión de la voluntad, mejor dicho, del yo humano total, en el que la voluntad es potencia principal. Sirvámonos en esta ocasión del lenguaje de la Sagrada Escritura: depende del corazón, cuando el hombre se somete en su yo personal a la llamada que le dirige la Palabra de Dios, tendiendo así hacia la realidad manifestada en la Revelación. Entonces es cuando pronuncia su «sí» con el órgano que sirve para captar la realidad, con la razón. La fe, considerada desde el punto de vista de la realización psíquica, aparece como una acción de la razón causada y responsablemente querida por el hombre, ordenada por la voluntad (*actus intellectus a voluntate imperatur.* Santo Tomás de Aquino, *Summa theol.*, 2, II, q. 4 a. 2: *Credere inmediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum quod propie pertinet ad intellectum*). Al afirmar que la fe es un acto de creencia, se define con ello su esencia formal; pero no se debe perder de vista el carácter analógico de esa afirmación. Sólo de esta forma podremos distinguir la fe de la actitud creyente que adopta, por ejemplo, el discípulo frente a su profesor de Historia natural; en la fe sobrenatural

Dios no ejerce funciones de maestro. La estructura de la fe sobrenatural es diametralmente distinta de la que presenta la fe natural; el fundamento de ésta se halla en el carácter social del hombre (véase lo que a continuación diremos sobre la participación de la voluntad).

5. De acuerdo con lo dicho de que la fe no es meramente una afirmación de ideas, principios o conceptos, afirmamos en ello la realidad de Dios que se reveló en Cristo. Mucho menos es la fe un impulso del corazón, un desbordamiento de energía psíquica, una acumulación de fuerzas de la voluntad, un sentimiento religioso, un sentimiento vital determinado, aunque pueda comprender en su concepto todas estas cosas. Nadie ve las realidades afirmadas en la fe, ya que ellas quedan en la oscuridad, y es sólo la autoridad de Dios quien garantiza su existencia. La fe de que nos habla la Revelación tiene un *contenido determinado.*

a) Esto es lo que patentizan los pasajes en los que la Escritura describe la fe. Jesús comenzó su predicación con las siguientes palabras: «El tiempo del Reino de Dios está cerca: convertíos y creed en el Evangelio» (*Mc.* 1, 15). Mediante la fe en él recibimos la Palabra de Dios (*Lc.* 9, 12 y sigs). Fe en el Evangelio es fe en Cristo (*Lc.* 18, 8). Hijo de Dios vivo (*Mt.* 16, 16). El que cree en Cristo no se perderá, sino que obtendrá la vida eterna (*Io.* 3, 15-17, 36). El que cree en el Enviado del Padre, ejecuta la obra de Dios (*Io.* 6, 29). Fe en Jesús es el único camino de la salvación y de la vida; por eso no tienen remedio aquellos contemporáneos de Cristo que por obcecación o por maldad se obstinaron en no querer ir por ese camino y por lo que la muerte les sorprenderá en su pecado (*Io.* 8, 24). Cristo es la Resurrección y la vida; quien cree esto no morirá eternamente, sino que seguirá viviendo aunque haya muerto (*Io.* 11, 25 y sigs.). Mediante la fe en el Evangelio se obtiene la Salud y la Redención (*Mc.* 16, 16).

A las enseñanzas de Cristo corresponden las conversiones despertadas por El en sus discípulos. Felipe bautiza al tesorero y dignatario de la Reina de Etiopía, precisamente cuando éste confiesa: «Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios» (*Act.* 8, 37). San Pedro predica en Cesarea: «A éste (a Cristo) rinden testimonio todos los Profetas anunciando que por su nombre recibe remisión de los pecados el que cree en El» (*Act.* 10, 43). Lo mismo enseña San Pablo acerca de Silas y carcelero de Filipo (*Act.* 16, 30 y sigs.). Más

aún, todo el Evangelio de San Juan está escrito para que los que lo lean lleguen a creer que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y que creyendo esto obtengan en su nombre la vida (*Io.* 20, 31). Esta fe es la que emancipa al hombre de una sujeción puramente mundana y lo liga íntimamente con Dios (*I Io.* 5, 1-5): «Todo el que cree que Jesús es el Mesías de Dios, ha nacido; y todo el que ama al que engendró, ama también al que ha nacido de él. En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios, cuando amáremos a Dios y pusiéremos por obra sus mandamientos. Porque este es el amor de Dios: que guardemos sus mandamientos, y sus mandamientos no son pesados. Pues todo el que ha nacido de Dios, vence al mundo; y esta es la victoria que venció al mundo: nuestra fe. ¿Y quién es el que vence al mundo sino quien cree que Jesús es el Hijo de Dios?» Según el testimonio de San Pablo (*Hebr.* 11, 1-3): «Es la fe una convicción de las cosas que se esperan, argumento de las que no se ven. Pues por ella merecieron testimonio favorable los antepasados. Por la fe entendemos haber sido los mundos aparejados por la palabra de Dios, de suerte que no de cosas que estuvieran a la vista ha sido producido eso que se ve». Mediante la fe, llegaremos a comprender el misterio radiante de Cristo (*Eph.* 2, 8), la redención en Cristo Jesús (*Rom.* 3, 22 y siguientes). Se salvará el que con la boca confiesa que Cristo es el Señor y el que con el corazón cree que Dios le resucitó de entre los muertos (*Rom.* 10, 8 y sigs.). El mundo, a pesar de su sabiduría, no pudo comprender la sabiduría de Dios; por eso Dios quiso salvar a los hombres mediante su mensaje a quienes creen en El, es decir, mediante el mensaje de Cristo, el mensaje de un crucificado (*I Cor.* 1, 21 y sigs.). La fe en Cristo es fe en la verdad y la realidad (*II Thess.* 2, 13). La importancia trascendental de esto aparece con gran claridad cuando se nos dice que la credulidad es en vano dedicarse al estudio de fábulas y mitos. San Pablo escribía a Timoteo (*I Tim.* 1, 3 y sigs.; *II Tim.* 4, 4): «Conforme te encargué que permanecieses en Efeso, mientras yo partía para Macedonia, para que intimases a ciertos hombres que no enseñasen otras doctrinas ni prestasen atención a fábulas y a genealogías interminables, cosas esas más a propósito para promover disputas que no para realizar los designios de Dios, que se apoyan en la fe; hazlo como lo dije». El mismo Pablo (*Tít.* 1, 10, 14) dirige a su discípulo Tito estas sinceras palabras: «Porque hay muchos insubordinados, vanos charlatanes y seductores, mayormente los de

la circuncisión, a quienes es preciso tapar la boca; hombres que revuelven casas enteras, enseñando lo que no se ha de enseñar, por codicia de sórdida ganancia. Dijo uno de los de su tierra, estimado por ellos como profeta suyo: Cretenses, siempre embusteros, malas bestias, panzas holgazanas. Este testimonio es verdadero. Por esta causa, repréndelos severamente, para que se conserven sanos en la fe, no dando oídos a las fábulas judaicas y a preceptos de hombres que vuelven sus espaldas a la verdad».

b) La formación de los símbolos de la fe, junto con el establecimiento del catecumenado y su instrucción en determinadas verdades, demuestra que en la *época de los Santos Padres* la fe era considerada como una fe de contenido determinado.

6. El contenido de la fe cristiana lo constituye el orden sobrenatural y el estar este orden orientado hacia Cristo. Este contenido *lo distingue esencial y fundamentalmente de cualquier otro acto religioso.* Como Cristo no es uno más entre los muchos redentores (véase Cristología), así también la fe cristiana no es una más entre las experiencias y actividades religiosas; no es un comportamiento religioso en general que podría de por sí abarcar los más diversos contenidos. La fe a que se refiere el Nuevo Testamento no es un concepto general aplicable a muchos casos particulares. Por ejemplo, a la fe cristiana, o a la fe mahometana, a la fe grecorromana o a la fe del budismo, sino que es un nombre con el que se designa algo único y especial: la respuesta que el hombre da al Dios que se revela en Cristo (R: Guardini, *Sobre la vida de la fe,* 1958, segunda edición, Rialp; y *Religiöse Erfahrung und Glaube,* en «Unterscheidung des Christlichen», 1935, 270-304).

7. No es la fe uno de los procesos que se verifican dentro de la órbita del entendimiento—como, por ejemplo, sucede con los actos del conocimiento científico natural—, sino el «sí» con que aceptamos las realidades reveladas y que no se funda en la evidencia misma de esta realidad, sino *en un acto mediante el cual nuestro yo personal se orienta hacia Dios que nos llama en Cristo.* «Este es su mandato: que creamos en el Nombre de su Hijo Jesucristo» (*I Io.* 3, 23). Si los judíos no creen, la razón de ello no consiste en que les falte el conocimiento necesario, sino en que no tienen la voluntad de creer. Escudriñad las Escrituras, ya que creéis vosotros poseer en ellas la vida eterna; ahora bien, ellas son

las que dan testimonio de Mí. ¡Y no queréis venir a Mí para tener vida!» (*Io.* 5, 39-40). La fe es obedecer al llamamiento de Dios (*Rom.* 1, 5; 6, 17; 15, 18); en la fe quedan anulados los sofismas y la soberbia que se oponen al conocimiento de Dios; en ella el pensamiento se declara esclavo de Dios, dispuesto a obedecer a Cristo (*II Cor.* 10, 5 y sigs.). De esta forma, la fe se convierte en comunidad de vida con Cristo, y mediante Cristo en comunión de vida con el Dios Uno y Trino (v. la Cristología y el tratado sobre la gracia).

De lo dicho se deduce que, no obstante tener la fe un contenido determinado, si ha de ser viva no consiste en una mera captación noética de verdades reveladas, sino en un «sí» al Dios que se acerca a nosotros en Cristo; en un «sí» que surgiendo de una actitud obediente y amorosa frente a Dios, desemboca en el amor a Dios. El amor es precisamente el que determina el grado de fe: los diablos también creen, pero sin amor (*Jab.* 2, 19). San Pablo cuenta con la terrible posibilidad que existe al haber una fe seria, dispuesta a ejecutar actos heroicos, pero carente del amor, y dirá que esa fe no tiene valor alguno (*I Cor.* 13, 2). La fe sin amor es pura legalidad de ortodoxia, aptitudes incapaces de verificar la Salvación.

La fe auténtica, pues, se ha definido en el Nuevo Testamento como un «sí» vivo, pronunciado con respecto a Dios. Presupone la renuncia de la comprensión puramente humana del mundo y del hombre mismo; presupone la renuncia del comportamiento puramente mundano. Por eso la fe está *en contradicción con el racionalismo, positivismo, naturalismo y humanismo imanentista y mundano.* Es cierto que también determinadas tendencias del pensamiento moderno luchan contra el racionalismo y positivismo, contra la materialización o trivialidad de la existencia que los sistemas racionalistas o positivistas fomentan (Bachofen, Nietzsche, Sorel, Chamberlain, Stefan George). Hay muchos que se esfuerzan por presentar una interpretación psicológicamente intuitiva de los misterios del mundo; muchos que buscan una expresión que simbolice la unión íntima y profunda que liga al hombre—de una cultura o tiempo determinado—con el fondo último del universo. Mas estas tentativas se mueven todas dentro de los límites del Cosmos. La fe cristiana, por el contrario, no se limita a aceptar uniones del hombre con las fuerzas y hechos intramundanos; la fe significa y establece la unión sobrenatural del hombre con el Dios

vivo. Esta trabazón conduce al hombre a un estado de vida perfecto y consumado por encima de todas las posibilidades meramente humanas; el «sí» creyente, pronunciado frente a la Revelación sobrenatural, comparte la afirmación de la dignidad y grandeza del hombre, cimentadas en Dios. Por consiguiente, la fe hace posible y asegura la verdadera autocomprensión del hombre llamado a participar en la gloria de Dios, así como el perfeccionamiento total de la misma existencia humana. El hombre, al abandonarse en la fe a Dios, experimenta lo que le falta y al mismo tiempo obtiene la supremacía existencial, la plenitud vital mediante la participación en la vida de Dios. De ahí resulta que ante Dios, y sólo ante El, el hombre encuentra su verdadera personalidad. Dado que la fe es un «sí» obediente, pronunciado frente a las automanifestaciones de Dios uno y trino, dirigido a todos los humanos, esa fe ha de tener la misma estructura en todos los hombres. No obstante, la idiosincrasia individual y étnica del creyente condiciona el modo y manera peculiares de cada «si». La fe no depende de la estructura racial, es cierto, y esa estructura determina, sin embargo, la forma de la fe. En lo que se refiere a las profundas diferencias que existen entre las diversas modalidades de la fe, deberá consultarse a R. Guardini, *Sobre la vida de la fe,* 1958, segunda edición, Rialp.

§ 22

La razón de la fe

1. Según el Concilio Vaticano, la razón por la que asentimos al contenido del objeto formal de la fe—Revelación—*es la autoridad del Dios que se revela* (v. sesión 3.ª, cap. 3, D. 1789). Dios es un principal testigo cuya autoridad no puede ser recusada (*Io.* 3, 11; 8, 26). San León Magno nos dirá en su séptimo sermón de Navidad: «Cuando comenzamos a considerar más atentamente el misterio del nacimiento de Cristo—según el cual nació de una madre Virgen—, hay que rechazar toda cavilación humana, que siempre tantea en la oscuridad; delante de nuestra vista, iluminada por la fe, deben desaparecer las nebulosidades de la sabiduría humana. Porque divina es la autoridad que creemos; divina es la doctrina que seguimos» (sección 1.ª; BKV. I, 115 y sigs.).

2. *La autoridad de Dios se fundamenta en su incondicional hegemonía.* Por su actividad reveladora se manifiesta esa autoridad como sabiduría absoluta y suprema y como verdad o veracidad sacrosanta. Los *signos y milagros* que anuncian la Revelación no son el fundamento de la fe, sino su presupuesto y motivo. La *Iglesia* no es el fundamento de la fe, sino mediadora e intérprete de la Revelación en lo que creemos; porque la misma autoridad de Dios es la que nos obliga a ello. La fe es, pues, un acto que se realiza en el seno de la relación hombre-Dios. El creyente se somete a Dios, cuya voz escucha en el interior de su conciencia. Nadie puede exonerarle de la responsabilidad que esto implica, y nadie puede creer en su lugar. Dios, Señor del mundo y de los hombres, nos llama a cada uno de nosotros de una manera personal en la Revelación, imponiéndonos obligaciones ineludibles. Quien oye la llamada de la Revelación tiene que contestar, esto es lo decisivo, de una sola forma: obedeciendo.

§ 23

Objeto de la fe

1. *La verdad revelada por Dios y propuesta por la Iglesia* es el objeto de la fe fundada en la autoridad de Dios. Aunque todas las verdades y fuentes de la Revelación estén avaladas igualmente por el mismo testimonio de Dios, hay cierta gradación en el conjunto homogéneo que constituyen esas verdades. Cristo es el eje central de toda la verdad revelada. Este orden objetivo tiene que reflejarse en la conciencia del creyente, de manera tal que lo más central entre todas las verdades de la Revelación ocupe el centro de la conciencia de ese creyente y no sea oscurecida o suplantada por otras verdades que estén situadas en la periferia.

2. *Las revelaciones particulares* no son objetos de la fe fundada en la autoridad de Dios. La aprobación eclesiástica sólo consigna que no contienen nada opuesto a la fe y a las costumbres católicas, que hay motivos para admitirlas. Así, el que lo afirma no incurre en el peligro de superstición. Si hay signos seguros que convenzan de que tales revelaciones poseen un origen divino, han de ser admitidos con fe, fundada en la misma autoridad de Dios, por parte de los que los reciben y para quienes están destinados. Según Benedicto XIV (*D. Beatificatione et canonizatione servorum Dei,* II, 32), la aprobación de revelaciones particulares no es más

«que el permiso dado para que puedan ser publicadas, a fin de que sirvan como edificación y para utilidad de los creyentes».

Véase § 1 y 8.

§ 24

La preparación y justificación de la fe

En la vida real hay tantos caminos que conducen a la fe como hombres. Sobre este punto no se pueden establecer reglas universalmente válidas. No obstante, se pueden destacar algunos *aspectos fijos* dentro de los cuales se llega a ser creyente.

1. En primer lugar, es preciso afirmar que la fe es una *obra de la gracia;* no hay tentativas ni esfuerzos humanos que puedan engendrarla. Vano intento sería tratar de comunicar la fe por medio de pruebas racionales.

No obstante, adultos no católicos, o católicos que hayan perdido la fe, pueden ser *preparados* para creer, tanto en el terreno del entendimiento como en el de la voluntad. Iguales medios pueden servir para justificar la fe del que cree. Introducimos aquí una distinción entre el terreno del entendimiento y el de la voluntad; lo hacemos con vistas a mayor claridad, aunque las dos constituyen un todo vivo. El conocimiento ilumina la voluntad, y la voluntad, a su vez, inflama el entendimiento.

2. Preparación—respectivamente, justificación de la fe en el terreno del *entendimiento*—comprende varias realidades: *conocimiento de la autoridad de Dios, del hecho de la Revelación y del contenido de la verdad revelada.* Sólo el que conoce estas tres cosas es capaz de afirmar con un «sí» creyente la realidad manifestada en la Revelación. El conocimiento del hecho de la Revelación implica dos momentos: que Dios se reveló en Cristo y que en la Iglesia encontramos precisamente esa Revelación.

Estos hechos los demuestra la Teología fundamental o Apologética, ciencia que cumple su misión al exponer e interpretar los *signa certissima*—signos seguros—de la Revelación, capaces de ser conocidos por todos. Tales signos son los milagros y las profecías, las manifestaciones del poder y fuerza de Dios.

En multitud de ocasiones la Escritura afirma que los milagros y las profecías son signos que corroboran o testimonian la Revelación (*Mt.* 9, 1-8; *Mc.* 16, 20: *Io.* 2, 11; 5, 36; 7, 31; 9, 30-34; 15, 24; 20, 30-31). En estos casos es sobre todo Dios el que pre-

senta pruebas para demostrar la verdad y existencia de la Revelación sin dar otra razón. Orígenes escribe: «Hay una prueba especial de nuestra fe; una prueba que sólo Dios puede dar y que es infinitamente superior a la dialéctica griega y a sus pruebas. De esta prueba suprema dice el Apóstol que es argumento «del espíritu y de la fuerza» (*I Cor.* 2, 4). Argumento «del espíritu» a causa de las profecías aptas para engendrar la fe en el lector, sobre todo en los pasajes que tratan de Cristo. Argumento de «la fuerza», a causa de lòs milagros extraordinarios cuya realidad demuestra —además de muchas otras cosas—el hecho de que se encuentran huellas de ellos en los que han ordenado su vida según la voluntad de la Palabra» (*Contra Celsio,* libro 1, cap. 2; BKV, III, 8 y siguientes). Santo Tomás propugna idéntica doctrina (*Summa Theologica,* III, q. 43, a 1) al enseñar que la Revelación no se demuestra por razonamientos humanos, sino por las pruebas de la fuerza de Dios.

Los milagros y las obras de Dios crean *seguridad* y no mera probabilidad. Esta seguridad—debido al estado de cosas—no pertenece a un tipo, verbigracia, de conocimiento matemático; es una seguridad moral que se funda en este orden moral y excluye todo género de dudas razonables. A veces leemos en la Sagrada Escritura que Cristo no podía hacer milagros porque no encontraba fe. No quiere decir esto que la fe sea el fundamento de los milagros, sino que los milagros no son obras maravillosas y espectaculares destinadas a llamar la atención, fascinar y subyugar a los hombres. Dios, cuando obra milagros, quiere conmover ante todo el yo personal del hombre, y eso presupone siempre una actitud de buena voluntad (*Mc.* 9, 23). He aquí el alcance del argumento deducido de los milagros y de la gracia. Son los milagros capaces de sacar al hombre de su estado de indiferencia, de incitarlo a tomar una decisión en favor de la fe, de conducirle desde afuera hasta el santuario de la divina Revelación; pero no pueden llevarlo a su mismo interior. Pueden mostrar la credibilidad de la Revelación, mas sólo desde fuera y a base de su razonabilidad y de su esencia misteriosa. Pueden demostrar que la fe es conforme a la razón y obligatoria, pero no pueden engendrar esa fe (*motiva credibilitatis et credentitatis*). Sólo la fe es capaz de captar (no de comprender) el misterio íntimo de la Revelación. Los milagros y profecías son preámbulos de la fe; vienen de Dios y su destino divino consiste en acompañar a la Revelación.

La autoridad de Dios es el fundamento de la fe. En lo que Dios nos dice creemos no por razón de las pruebas que podemos aducir, sino en virtud de la misma autoridad de Dios, por ser El quien es y por su propia e íntima *autotestificación*. Nuestras pruebas de su credibilidad no son más que incentivos, estímulos; no hay prueba alguna de tal trascendencia demostrativa que, fundando en ella el acto de la fe, llegue a ser conclusión final lógicamente deducida. El creyente llega a la fe en un acto de *decisión*. El que esa decisión no sea irracional—que no sea un salto de lo oscuro a lo oscuro—es un efecto debido a las «pruebas» de la Revelación.

Pero no todos obtienen o conservan la fe a pesar de la existencia de milagros y profecías. Para explicar este hecho hemos de distinguir entre *fuerza demostrativa* y *fuerza de convicción*. El lenguaje de los milagros no se dirige sólo al entendimiento, sino también a la voluntad y al corazón; son llamadas que nos mandan hacer penitencia (*Mt*. 11, 20-24; 12, 38-42). Para un hombre de corazón impenitente, que se hace el sordo a las llamadas de Dios, los milagros serán piedra de escándalo, motivo de obcecación y no de iluminación, camino del juicio y no de la Salud. Jesús dice que son bienaventurados los que no se escandalizan de sus milagros (*Mt*. 11, 1-6). «Sólo para el hombre de buena voluntad los milagros son signos de Salud.» En estas palabras se manifiesta el doble carácter de los milagros: servir de prueba o de escándalo. Ocasión de escándalo y caída, sino de contradicción para quien se acerca a considerarlos sin buena voluntad y con corazón torcido (*Lc*. 2, 34). Para servirnos de palabras pronunciadas por Cristo, quien pertenece a un linaje perverso y adúltero (*Mt*. 12, 39) y los que tienen una voluntad tan viciada que colocados ante el milagro no buscan la gloria de Dios, sino a sí mismos, ya sea que trate de satisfacer su curiosidad, ya sea que quiera obstinarse en su orgullo religioso o en su soberbia racionalista. A quien, como Herodes, exige signos milagrosos para satisfacer su afición a las cosas espectaculares, Jesucristo no da respuesta alguna (*Lc*. 22, 8-10). Los verdaderos signos de Dios no son portentos destinados a llamar la atención. El que como los fariseos y racionalistas limitan la libertad divina de hacer milagros guiándose según las normas del poder del hombre, para ellos los signos milagrosos serán motivo de mayor ceguera, a causa de la ceguera de su propio corazón (*Mc*. 3, 5). Los fariseos, porque se atenían a la comprensión humana de la ley (*Mt*. 12, 9-14; *Mc*. 3, 1-6; *Lc*. 6, 6-11; *Io*. 9, 16);

los racionalistas, porque hacían alarde de su concepto racional de Dios y los signos milagrosos no podían ser captados por su razón (Söhngen, *Wunderzeichen und Glauba,* en «Catholica», 4, 1937, 154-164; en lo que venimos diciendo hasta ahora en este párrafo hemos seguido a menudo los razonamientos expuestos por Söhngen en el artículo citado).

La obcecación puede llegar a adoptar terribles formas. Sólo así podría demostrarse el hecho de que el Sanedrín judío decidiera matar a Jesús para que todo un pueblo no creyera en El a causa de sus milagros (*Io.* 11, 46-59); para decidirse a matar a Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos, porque muchos judíos «iban y creían en él» (*Io.* 12, 10-11).

Así como hay muchos que no se dejan convencer del hecho de la Revelación por las pruebas que la Teología fundamental, como ciencia teológica, deduce de los milagros y de las profecías, de forma que esa prueba no les impulsa a decidirse a creer; o también el estímulo que induce a creer puede provenir de motivos de por sí lógicamente rectos, pero cuya eficacia concreta se debe psicológicamente a predisposiciones naturales o aptitudes psíquicas de una persona determinada (el testimonio de los padres, el sentimiento de seguridad, satisface las ansias de verdad y amor, plenitud de vida en la Iglesia, elevación moral, bellezas de la liturgia, consuelo en la hora de la muerte, sentido de la existencia, orden social, etc.).

Los católicos a quienes el bautismo les dotó del órgano de la fe (*lumen fidei*), que reciben continuamente la fe de la Iglesia y viven en la fe de la Iglesia, no pueden dudar nunca con razones *objetivamente válidas* del hecho de la Revelación (*Vaticanum,* sección 3.ª, cap. 3, D. 1794; prop. 6, D. 1815). Es un dogma. Dios es la fuente de la ciencia y de la fe; entre ambas no puede existir colisión alguna y las aparentes contradicciones provendrán o de falsas interpretaciones de la Revelación o de teorías científicas erróneas y no suficientemente fundadas. Es cierto que a veces se pueden presentar dificultades. Dios—totalmente distinto de la criatura—y naturalmente la Revelación que nos conduce a lo íntimo de su propia vida, podrá parecernos a menudo extraña y desconcertante. Tales dificultades y tensiones las debemos considerar como lucha necesaria, como una carga ineludible; pero desaparecerán con tanta más facilidad cuanto más nos esforcemos por apropiarnos internamente la Revelación de Dios. En el terreno de lo

humano pueden ser comparadas, para explicarlas de alguna manera, con las luchas que aparecen en todo tipo de relaciones netamente humanas.

Según el parecer de muchos teólogos, el Concilio Vaticano no sólo definió el dogma de que los católicos no pueden tener nunca motivos objetivamente válidos para dudar o abandonar la fe, sino también que los católicos no pueden tener nunca motivos subjetivamente fundados. Es decir, que la duda y la apostasía son siempre culpables, ya sea que la culpa se halle en el acto mismo de la apostasía, ya sea que el origen deba buscarse en el descuido de los deberes impuestos por la fe (descuido que precederá a la duda o a la apostasía). La mayoría de los teólogos se sienten inclinados, no obstante, a admitir que se pueden considerar como excepciones los casos en que un creyente, sin culpa propia, haya incurrido en dificultades anormales. Pueden darse casos en los que católicos «incultos»—si nos es permitido usar tal vocablo empleado en las deliberaciones del Concilio Vaticano, a pesar de ser personas cultas bajo otros puntos de vista—no llegaran jamás a comprender la verdadera esencia del Cristianismo, su estructura interna, su sentido y finalidad, conociendo sólo cosas aisladas de la fe; estos hombres pueden comenzar a dudar del hecho de la Revelación, debido a circunstancias personales, sin tener por ello culpa alguna (Granderath, *Constitutiones dogmaticas Oecumenici Cocii*, 61 y siguientes). Tal es la justa interpretación del Concilio, mantenida por la mayor parte de los teólogos; por lo demás, cada uno está obligado a obrar según su propia conciencia (aunque ésta se deba formar de acuerdo con los dictámenes de la Revelación).

3. En el terreno de la *voluntad* el acto de la fe se prepara, se asegura, de dos maneras: *aplicando* el entendimiento a la consideración de los motivos de credibilidad, y *eliminando los obstáculos que en el terreno de la voluntad se oponen a la fe* (orgullo, pasión, prejuicios, superficialidad). Ambas funciones de la voluntad van íntimamente entrelazadas. Sólo cuando el hombre esté dispuesto a reconocer una realidad superior a sí mismo, y, por consiguiente, cuando renuncia él a ser norma absoluta a su propio pensar y obrar, podrá tener en cuenta la posibilidad de una Revelación sobrenatural y consagrarle su atención. Estar dispuesto a encontrar a Dios—voluntad de encontrarle—es el mejor estímulo que nos induce a considerar el misterio de Dios manifestado por la Revelación. La entrega en manos de Dios—acto mediante el cual nos

decidimos de antemano a aceptar la fe—es una fuerza inicial estimulante, pero no se halla sólo al principio del camino que conduce a la fe: acompaña y penetra continuamente el pensamiento, hasta el mismo momento en que se consuma el acto de fe; ni aun entonces deja de existir, sino que se une con la fe del hombre con fuerza capaz de mantenerle en un estado de movimiento hacia Dios. Cuanto más dispuestos estamos a escuchar la voz de Dios, tanto más viva y clara resuena esa voz. El amor nos abre los ojos para que veamos su claridad y su vitalidad; por otra parte, los progresos del conocimiento aumentan y fortifican el mismo amor.

Resulta, pues, que la voluntad es una potencia decisiva del espíritu humano en lo que concierne al desarrollo de la fe y a la superación de los peligros que pueden amenazarla. Para que la fe pueda subsistir, el yo humano tiene que renunciar a su orgullo entregándose a Dios. Esta renuncia no es un abandono del propio ser; el que la lleva a cabo se gana a sí mismo en Dios. La fe en Dios comprende la fe del hombre en sí mismo, la fe en su yo elevado en Dios y por Dios a la gloria de la vida divina (v. H. Kalthoff, *Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel,* 1939, 31-56).

Cristo mismo enseñó que la Revelación, mediante actividades adecuadas de la voluntad, adquiere una confirmación de importancia trascendental, al decirnos: «Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me envió. Quien quisiere cumplir su voluntad, conocerá si mi doctrina es de Dios o si Yo hablo por mi propia cuenta» (*Io.* 7, 16 y sigs.). Por tanto, quien cumple la voluntad de Dios, tiene capacidad para reconocer el origen divino de la doctrina de Jesús, precisamente por el parentesco espiritual que le vincula a Dios. Los oyentes de Jesús fueron incapaces de reconocer ese origen, por no tener afinidad alguna con Dios. «Sólo el que esté dispuesto a cumplir la voluntad de Dios, es capaz de reconocer lo divino donde quiera que se le presente. El Sol sólo se refleja en lagos tranquilos y claros de la montaña; las aguas desbordadas y agitadas no reflejan su imagen clara e inmaculada» (F. Tillman, *Das Johannesevagelium,* 127).

Los judíos se obstinaron en no admitir la fe, como dijo Cristo, porque no amaban ni buscaban la gloria de Dios, sino la suya propia (*Io.* 5, 41-45). Cristo es de arriba, ellos de abajo; ellos, hijos de este mundo, y Cristo no (*Io.* 8, 23); porque sienten interés sólo hacia las cosas de este mundo, y, además, orgullo de descender de Abraham; orgullo a fin de cuentas, de sangre, de abolengo (*Io.* 8,

33-41). Presupuesta esta actividad moral, son inútiles toda clase de enseñanzas, avisos y amonestaciones. Es tiempo perdido el empleado en hablar con ellos (*Io.* 8, 25). Odian y rechazan a Cristo —aun reconociendo su pureza de costumbres—, no sólo porque Dios no es ya el padre de ellos, sino porque son directamente hijos del demonio. «Si Dios fuera vuestro padre, me amaríais a mí, porque yo de Dios salí y he venido; pues no he venido de mí mismo, sino que El me envió. ¿Por qué no reconocéis mi habla? Porque no estáis en disposición de oír mis palabras. Vosotros tenéis por padre al diablo y deseáis cumplir los deseos de vuestro padre. El era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad porque no hay verdad en él. Cuando habla la mentira, habla de su cosecha, porque es mentiroso y padre de la mentira.» Cuando habla la mentira, habla de lo que le es propio: él es mentiroso (*Io.* 8, 42-44). Tillmann escribe (*o. c.*, 146) lo que sigue: «Los judíos tenían que considerar la palabra de Jesús como un lenguaje extraño; la razón de esto hay que buscarla en la actitud misma de los judíos. No pueden comprender sus palabras porque no les habla en su lengua materna. Carecen de los órganos apropiados para aceptar las ideas, la doctrina y la verdad de Jesús». Los judíos no podían creer en El a causa de la ceguera y del endurecimiento de sus corazones (*Io.* 12, 37-40). De lo dicho resulta que, según la Escritura, la fe y la incredulidad no se fundan en la mayor o menor agudeza de ingenio, sino en actividades psicológicas o morales, en la decisión de la voluntad. Por eso, la incredulidad no puede ser refutada de un modo eficaz sólo con razones convincentes—aunque sus afirmaciones puedan ser rebatidas—, sino que ha de ser suprimida transformando los sentimientos del corazón. En último extremo, tenemos que confesar que acerca de los problemas de la fe y la incredulidad flota el misterio resplandeciente y oscuro de la predestinación divina (*Io.* 12, 37-40).

§ 25

El análisis de la fe

1. Desintegrar el acto de fe reduciéndolo a sus únicos componentes (motivos, razones) es lo que constituye el «análisis de la fe»; responder a la pregunta, ¿por qué cree el creyente? Esta pregunta, entresacada del organismo constituído por la fe viva, se nos

ha presentado como entrega en las manos de Dios; como aspectos pertenecientes a la esfera del entendimiento: el saber de la fe. A la cuestión antes propuesta—una de las más difíciles de la Teología—se podría responder: el creyente cree a causa de los motivos de credibilidad. Mas entonces aparece la fe como una consecuencia lógicamente deducida de evidencias anteriores, y esto equivaldría a destruir su íntima esencia. También se podría contestar: el creyente cree en virtud de la autoridad de Dios. En este caso surge una nueva dificultad: ¿de qué modo podemos cerciorarnos de la autoridad de Dios? Entresacaremos sólo tres de las tentativas de solución propuestas por los teólogos.

2. Las dos primeras están de acuerdo al afirmar que el asentimiento de los creyentes es un acto doble que comprende la afirmación directa del fundamento de la fe (objeto formal) y el reconocimiento mediato y subsiguiente del objeto de la fe. Según ambas opiniones, la afirmación del objeto de la fe depende del conocimiento sobre el fundamento de la fe misma.

a) La primera teoría (defendida sobre todo por Suárez, muerto en 1617) afirma que la autoridad de Dios—objeto formal de la fe—es creída inmediata y directamente. Dios, al mismo tiempo que la Revelación de una verdad, manifestó que revelaba algo y que lo que revelaba era verdadero. Por consiguiente, el acto de fe implica tanto reconocimiento del hecho de la Revelación y veracidad de Dios, como reconocimiento de un contenido determinado. El reconocimiento de la autoridad de Dios, como fundamento de la fe, se verifica directa e inmediatamente, sin relación alguna a otra cosa. El reconocimiento del objeto de la fe, temporalmente simultáneo y lógicamente posterior, se funda en la autoridad de Dios. La certeza en la fe radica en una certidumbre de fe. Suárez afirma que es un misterio el hecho de que la autoridad de Dios sea creída en virtud de sí misma. El carácter sobrenatural de la fe queda bien explicado por medio de esta teoría; pero la afirmación de que el fundamento de la fe sea creído en virtud de sí mismo, implica una grave dificultad. En la fe se afirma una verdad, no en virtud de sí misma, sino por un motivo que está fuera de ella misma. Aparentemente, es una teoría que se esfuerza por explicar el carácter sobrenatural de la fe sin resaltar debidamente los presupuestos naturales de la fe y el conocimiento de la actividad reveladora de Dios.

b) La segunda teoría (representada por Lugo, muerto en 1660, y por Franzelin, muerto en 1885), se distingue de la anterior por afirmar que la autoridad de Dios que se revela no es objeto de fe (ya que es evidente de una manera mediata igual que los supremos axiomas del conocimiento), así como la veracidad de Dios (cuya evidencia se deduce de los conceptos «Dios» y «veraz»). El hecho de la Revelación, dirán, está evidentemente demostrado por los signos que atestiguan la Revelación (milagros, influencias morales sobre los creyentes). Esta evidencia llega a ser sobrenatural, ya que la gracia le comunica un perfeccionamiento último. Se puede objetar contra esta teoría, que según ella la fe depende demasiado de evidencias humanas, quedando con ello su carácter sobrenatural expuesto a peligros. Al parecer, convierte la evidencia en principio básico de toda clase de conocimientos de fe en el terreno teológico, igual que Descartes convierte la evidencia en principio del filosofar dentro del terreno filosófico.

3. La tercera teoría (representada con algunas diferencias por Newman y Scheeben) puede exponerse así: el fundamento de la fe no es evidente y tampoco es creído; lo reconocemos en virtud solamente de motivos dignos de credibilidad. El conocimiento de estos motivos, sin embargo, no es la razón en la que se fundamenta la fe; no va incluída en el acto de fe, sino que le precede. El acto de fe no es un acto doble, sino *simple,* y se refiere únicamente al objeto de la fe. El *fundamento de la fe* es la autoridad de Dios conocida por todos y formando parte de nuestros conocimientos reflejos; de ninguna manera es el conocimiento *de la autoridad de Dios. Este es exclusivamente un presupuesto necesario,* anterior a la fe, pero no el motivo de nuestra confianza, de nuestra confianza en la autoridad de Dios. Así, pues, ese conocimiento queda relegado a segundo plano cuando cumple verdaderamente su misión: preparar la fe. Mejor dicho, se funde con el acto de fe preparado y no efectuado por prestar servicio a la fe, en tanto que pone a su disposición su propia capacidad visual. La fe misma es una entrega *personal y confiada* mediante la cual nos entregamos al beneplácito del Padre celestial. Se pueden distinguir dos clases de fe: una científica (*fides scientifica*), que es creer en las afirmaciones de un testigo por estar uno convencido de su ciencia y veracidad, y la *fe de autoridad* propiamente tal (*fides autoritatis, fides simplicis autoritatis*), que es la prestada al creer en un testigo

por su dignidad personal, conocida, y de la que uno está plenamente convencido. Por ejemplo, la fe del niño que cree lo que le dice su madre. En esta segunda clase de fe, el motivo y la norma es la dignidad del testigo conocido y presente en nuestra conciencia. Sólo esta segunda clase de fe es la que Dios se merece y la que corresponde a la absoluta dependencia en que nos hallamos los hombres, criaturas, con relación a El. Si creemos, teniendo sólo en cuenta lo que nos demuestran las pruebas de la credibilidad acerca de Dios, entonces no creemos propiamente en Dios y su Palabra, sino que creemos en su propio conocimiento.

Esta interpretación de la fe es la más clara y comprensible, a pesar de la oscuridad que comporta, ya que toma en serio nuestra dependencia con relación a Dios y la primacía del mismo Dios con respecto al hombre. Sería falso decir que es irracional; en efecto, la fe es siempre una decisión de la voluntad libre, un comienzo de nueva vida, una existencia en comunión con Dios. Por consiguiente, nunca podrá ser explicada de una manera racional y exhaustiva; esto sucedería si la fe no fuera más que una afirmación de ideas y proposiciones. Entonces se podría conocer su formación y estructura íntimas. En realidad, fe es encuentro personal entre el yo humano y el Tú divino, y en todas las relaciones entre el yo y el tú hay algo que escapa siempre a la razón. En ello radica el misterio de la persona. El cumplimiento de tales relaciones presupone valor y decisión iniciales. El que se atreve a decidirse adquiere una certeza que no depende de conocimientos anteriores, sino que se funda en el encuentro del yo con el Tú; es decir, en el acto de fe.

§ 26

La función de la Dogmática

1. Según expusimos en otro lugar, a la ciencia teológica corresponde una doble función: la histórico-explicativa y la filosófico-especulativa. La Teología dogmática tiene también que cumplir con esta doble función, que en el caso presente, debido al carácter de la dogmática, experimenta una modificación. De acuerdo con ella, el trabajo científico encomendado al teólogo dogmático puede considerarse bajo dos puntos de vista:

Uno, trabajo histórico-positivo, debiéndose tener en cuenta nuevamente estos aspectos:

a) La Dogmática tiene que constatar el contenido de la Revelación a base de las doctrinas de la Iglesia. Adoptando como punto de partida las enseñanzas doctrinales eclesiásticas de su tiempo, la teología dogmática examina las doctrinas de la Iglesia a lo largo de los siglos pasados. Para hacer esto, deberá contar tanto con las decisiones doctrinales solemnes de la Iglesia, como con las generales y cotidianas, aunque es cierto que las primeras se puedan conocer con mayor facilidad que las segundas. De esta manera, fija y constata la enseñanza eclesiástica total, ateniéndose al significado literal y al sentido.

En lo que concierne a cada una de las proposiciones mediante las cuales la Dogmática expone el contenido de la Revelación, han de ser indicados los grados de certidumbre. El cumplimiento de esta función parcial es, sin embargo, de singular importancia, ya que es preciso no confundir Revelación y verdad católica segura, con las teorías teológicas, explicaciones u opiniones piadosas.

b) La Dogmática debe mostrar que las doctrinas enseñadas y creídas por la Iglesia constituyen el contenido de la «Santa Tradición»; es decir, Sagrada Escritura y de la Tradición oral en su sentido estricto. Esta comprobación no se destina a incrementar o asegurar la certeza de fe originada por las enseñanzas del Magisterio eclesiástico. Para el fiel la prueba última de la existencia y validez de toda verdad revelada tiene que encontrarse en las enseñanzas de ese Magisterio. La comprobación mediante la cual el teólogo dogmático muestra que la doctrina eclesiástica se halla en la Escritura y en la Tradición, sólo *dan vida, enriquecen,* completan y ponen de manifiesto la *plenitud de la Revelación total*. La exposición de la Escritura y de la Tradición—las dos fuentes entregadas por la Iglesia al teólogo—de un determinado contenido de la fe, es principio de vitalidad por ser una verdad que brota de la Vida. En efecto, la Escritura y la Tradición son la expresión, la concretización de la fe de Salvación en que se encuentra un hombre si está unido a Cristo. Hay que añadir que en las dos—especialmente en la Escritura—opera el Espíritu Santo, principio de la vida sobrenatural. La Teología dogmática vitaliza y enriquece las decisiones doctrinales de la Iglesia—expuestas en fórmulas abstractas y bien delineadas en lo conceptual—, mostrando la imagen de Cristo tal como nos la presenta y transmite la Sagrada Escritura. De esta manera patentiza que en las enseñanzas del misterio sigue viviendo y operando, en su aparición, palabra y obras;

pone de manifiesto que las enseñanzas de la Iglesia son la interpretación auténtica, acomodada a las circunstancias de un tiempo dado de la Revelación histórica de Dios. Este procedimiento *destaca la dependencia, más aún el encadenamiento que reina entre el hecho histórico de la Revelación y las enseñanzas doctrinales de la Iglesia, expuesta por lo general mediante conceptos filosóficos.* La Teología dogmática pone de relieve un estado de cosas en que el creyente cree de antemano, pero que puede comprobar examinando el trabajo de esa Teología. Puede convencerse que la doctrina eclesiástica no es un producto arbitrario y humano; no se funda, como las otras verdades. en evidencias humanas, sino su fundamento es el mismo hecho histórico de la Revelación divina.

aa) Concede a la Sagrada Escritura, en virtud de su excelencia en otro lugar señalada, al exponer la Tradición Sagrada la primacía sobre esa Tradición entendida en sentido estricto. No obstante, de muchos dogmas y verdades católicas seguras, como se puede encontrar que pertenecen al contenido de esta Tradición, conviene observar que en lo referente a las *pruebas tomadas de la Escritura* el Antiguo Testamento no es más que la preparación y anuncio del Nuevo. El texto comprobatorio es el de la *Vulgata.* No obstante, también el texto original deberá ser consultado. En la interpretación de la Sagrada Escritura hay que atenerse a las normas propuestas por el Magisterio eclesiástico, aplicando también las reglas de la *exégesis científica.* Los textos de la Escritura deben ser citados teniendo en cuenta el contexto, y de la manera más completa posible.

bb) La exposición de la Tradición oral ha de atenerse también a las enseñanzas eclesiásticas relativas a ella. En cada caso particular hay que mostrar que la enseñanza eclesiástica se apoya sobre el testimonio de la Tradición oral. Hay que exponer el alcance de ese mismo testimonio; especialmente, es preciso hacer constante referencia a las doctrinas de los Santos Padres, y en estos casos se debe emplear un procedimiento cronológico, teniendo en cuenta las peculiaridades y la doctrina total de cada uno de los testigos de la Tradición, encuadrándolos en el ambiente históricotemporal en que vivieron.

2. La Teología dogmática ejerce una función filosófico-explicativa, que es lo mismo que hablar de la función escolástica de

la ciencia del Dogma. Con la ayuda de la Filosofía hay que llegar a una interpretación más profunda de las verdades de la Revelación. Nunca se debe perder de vista el carácter histórico de la Revelación, ni su carácter de misterio que ninguna criatura puede comprender, y si la Teología dogmática se esfuerza por adaptar a las condiciones de nuestro entendimiento las verdades reveladas sirviéndose para ello de conceptos filosóficos y analogías del orden natural, demuestra, por otra parte, que posibles objeciones propuestas en nombre de la razón, o carecen de fundamento o no son en manera alguna convenientes.

Deduce esta Teología, además, nuevos conocimientos al aplicar métodos deductivo-lógicos al estudio de las verdades reveladas. De esta forma, pone de relieve la fértil vitalidad y el alcance de esa Revelación, tratando de solucionar aquellos problemas que puedan presentarle los movimientos culturales de una época, el conocimiento humano o el sentimiento de una situación dada. Finalmente, esta Teología, al comparar unas con otras las verdades de la Revelación, muestra su interdependencia orgánica. La última de sus tareas consistirá en coordinar sistemáticamente los conocimientos adquiridos por la razón creyente.

§ 27

La division de la Dogmática

Para llevar a cabo sus múltiples tareas, la ciencia dogmática tiene que servirse de procedimientos sistemáticos bien ordenados. Salvo ligeras modificaciones—acaso la principal sea la eliminación de la Teología moral—, la clasificación de la dogmática podrá atenerse a lo establecido por Santo Tomás en la *Summa Theologica*. Dado que la ciencia dogmática, igual que las otras disciplinas teológicas, considera todos sus objetos desde el punto de vista de Dios—en tanto que son Dios mismo, o en tanto que Dios es su meta o su punto de partida—podría establecerse la siguiente clasificación:

I. En la primera parte trata la ciencia dogmática de Dios, que se ha revelado para instaurar su reino entre los hombres y para establecer el orden de nuestra Salvación. Tarea de la Dogmática será examinar la unidad esencial de Dios y su trinidad personal.

II. En la segunda parte principal tratará del reino de Dios y de la Salvación humana, tal y como han sido instaurados por la Revelación.

Dios creó el mundo para que fuese el lugar y el instrumento de su actividad reveladora; para que por medio de él se instaurase el Reino y se fomentará la Salvación de las criaturas. Dios ha hecho al hombre partícipe de su vida, pero el hombre se ha sublevado contra su Señor, destruyendo la forma divina de existencia que le había sido otorgada. Cristo restablece el reino de Dios y ese orden divino alterado por la criatura. Para ello, creó una nueva comunidad: el pueblo de Dios, la Iglesia. Los miembros de este Pueblo, y además todos los seres humanos de buena voluntad, pueden vivir y gozar de una forma divina de existencia. Normalmente se le comunicará al hombre esta existencia por medio de la fe y los sacramentos, por la Palabra y signos mediante los cuales se realiza la vida del Pueblo de Dios. Esta forma de vida establecida en Cristo permanece invisible mientras dure la Historia humana, mas al fin de todos los tiempos, aparecerá en toda su gloria.

De acuerdo con lo anterior, esta segunda parte principal se subdivide en las cuatro siguientes:

1. Dios creador.

2. Dios Redentor (Persona y obra de Cristo).

3. Dios causa de nuestra Salvación en el tiempo que media entre la Ascensión y la segunda venida de Cristo (Iglesia, Gracia, Sacramentos).

4. Dios consumador (Novísimos, Escatología) (1).

---

(1) La edición española consta de ocho tomos. El primero contiene la primera parte de la edición alemana. La segunda parte consta de seis tomos correspondientes a las cuatro subdivisiones—tomo segundo, *Dios Creador;* tomo tercero, *Dios Redentor;* tomo cuarto, *La Iglesia;* tomo quinto, *La Gracia divina;* tomo sexto, *Tratado de los Sacramentos;* tomo séptimo, *Los Novísimos.* El tomo octavo, con el título *La Virgen María,* contiene el volumen que Schmaus dedica a la Mariología, y que, aunque en la edición alemana lleva título independiente, se encaja en el conjunto sistemático de la obra entera.

LA TRINIDAD DE DIOS

§ 28

Sentido y división del tratado dogmático de la Trinidad divina

1. La Teología dogmática no habla de Dios como lo hacen la *Ciencia de las Religiones* y la *Metafísica.* Estas ciencias nos ofrecen unos conocimientos adquiridos mediante el esfuerzo de la razón humana; para expresarnos en palabras de Pascal, declaraciones sobre el «Dios de las Filosofías». La Dogmática, por el contrario, trata de exponer la automanifestación del Dios vivo, aparecida en el semblante de Cristo, Palabra personal divina encarnada en naturaleza humana (*II Cor.* 4, 6), Palabra hecha audible en la Anunciación misma de Cristo. Por consiguiente, nos conduce a un lugar situado más allá de las fronteras del conocimiento netamente humano acerca de Dios. Al mismo tiempo, esclarece y fundamenta el conocimiento natural que podemos adquirir en torno a Dios (véase, por ejemplo, B. Schuler, *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft oder Theitische Metaphysik,* 1942).

Los *Santos Padres* han expresado frecuentemente y con toda claridad la distinción que media entre conocimiento natural y sobrenatural de Dios. San Ireneo de Lión escribe lo siguiente (*Contra las Herejías,* IV, 20, 4; BKR II, págs. 385 y sigs.): «Ninguna de las criaturas que Dios ha hecho le conoce en toda su grandeza. Nadie de entre los antiguos, que ya han muerto, y ninguno de entre los que ahora viven han escudriñado su majestad. Pero en su amor El conoce aquél por medio del cual ha hecho todo lo que es, es decir, su Palabra, nuestro Señor Jesucristo, que en los últimos tiempos se ha hecho hombre entre los hombres, para unir el *fin* con el principio, al hombre con Dios... a fin de que el hombre pueda comprender el Espíritu de Dios y entrar en la gloria del Padre.» San Clemente de Roma recuerda a los de Corinto el don del conocimiento del Dios vivo, don debido a Cristo. «Mediante él vemos las alturas del cielo, mediante él conocemos como en un espejo el semblante sublime y hermoso del Padre, mediante él han sido abiertos los ojos de nuestro corazón, mediante él se abre para recibir la luz nuestro entendimiento ignorante y oscuro, mediante él

el Señor ha querido que gustasemos del saber inmortal» (36, 2; BKV, 46). En Cristo hemos sido sacados de las tinieblas a la luz, de la ignorancia al conocimiento de la gloria del Nombre divino. Es conveniente, pues, que demos gracias a Dios, el cual nos ha otorgado este llamamiento, a fin de que, como sigue diciendo San Clemente en estilo de oración, «esperemos en tu Nombre, el cual ha dado comienzo en toda la Creación, puesto que has abierto los ojos de nuestro corazón, para que podamos conocerte a Ti, el único supremo en las alturas, a Ti, que humillas el orgullo de los presuntuosos, que haces fracasar los proyectos de los paganos, que elevas a los humildes y humillas a los grandes, que haces a unos ricos y otros pobres, que matas, salvas y resucitas; a Ti único bienhechor de los espíritus y Dios de toda carne, que ves las profundidades del infierno, que contemplas las obras de los hombres, auxilio en el peligro, salvador en las horas de desesperación, creador y guarda de todo espíritu; a Ti que has creado numerosos pueblos sobre la tierra y entre todos has elegido aquellos que te aman mediante Jesucristo, tu hijo dilecto, por medio del cual nos has educado, santificado y honrado» (59, 2 y sigs.; BKV, 65; véase M. Rothenhäusler, *Freude und Dank ob der Cotteserkenntnis*, en *Festschrift Abt* B. Mollitor, «Benediktinische Monnasschrift», 1936, cuaderno 9-10, páginas 14-24). San Basilio declara (*De Spiritu Sancto*, cap. 18; PG 32, 154 B): «El camino del conocimiento de Dios va desde el Espíritu único a través del Hijo único hasta el Padre único». San Juan Damasceno (*Oratio* 3, n. 18; pág. 94, 1340 B): «Por medio del Espíritu Santo conocemos a Cristo. Por medio de Cristo vemos al Padre». En su así llamado Memorial, del año 1654, llama al Dios que conocemos mediante la Revelación sobrenatural «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob». A diferencia de lo que sucede con el Dios de los filósofos y sabios, le encontramos sólo por los caminos señalados en el Evangelio. La fe en él otorga a los hombres prosperidad, certidumbre, alegría y paz. (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, 1935, pág. 47). Pascal puntualiza éstos: «Sólo mediante Jesucristo conocemos a Dios. Sin este mediador queda excluída toda comunicación con el Dios (vivo); mediante Cristo conocemos a Dios. Todos los que han pretendido conocer y demostrar a Dios sin Cristo, sólo han aducido argumentos impotentes (Fragmento 547; Guardini, 165). «El Dios de los cristianos es meramente un Dios que ha creado la verdad geométrica (es decir, matemática y simplemente lógica) y el orden de los elementos (es decir, el ser absoluto, que puede ser deducido reflexionando sobre las cosas)... No es meramente un Dios que ejerce funciones providenciales sobre la vida y los bienes de los hombres, para asegurar una vida feliz a aquellos que le adoran... Sino que es el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob. El Dios de los cristianos es un Dios del amor y del consuelo. Es un Dios que llena las almas y los corazones de aquellos a quienes posee. Es un Dios que les hace sentir su miseria interna y (al mismo tiempo) su propia misericordia infinita; que se une con lo profundo de sus almas; que les llena de humildad, alegría, confianza y amor; que les hace incapaces de buscar otra meta cualquiera que no sea él mismo» (Fragmento 556, Guardini 164 y sigs.; véase la trad. de Wasmuth, 256).

2. La Revelación de Dios en la Antigua Alianza, testimoniada por los libros del Antiguo Testamento, no dispone de valor autónomo en lo concerniente a la doctrina dogmática sobre Dios; antes bien, ha de ser considerada y valorada como una automanifestación divina que a lo largo de períodos históricos prepara con claridad creciente el anuncio de Cristo. Como vemos en la Introducción, los Santos Padres afirman con frecuencia que el Antiguo Testamento habla de Cristo por medio de imágenes y símbolos. La Teología dogmática, cuando trata de interpretar y exponer el Evangelio de Cristo dentro del margen marcado por el competente Magisterio de la Iglesia, marcha por el camino que, no sólo la Escritura, sino también la Liturgia, manda seguir a todos los que quieren llegar hasta el Padre.

3. En las exposiciones dogmáticas relativas a Dios no deben eliminarse los conocimientos histórico-religiosos, filosófico-religiosos y metafísicos que el espíritu humano, valiéndose de sus propias fuerzas, haya obtenido o pueda en lo sucesivo obtener. Tales conocimientos ayudan a una comprensión más perfecta y profunda de las automanifestaciones divinas sobrenaturales, iniciadas ya en el Antiguo Testamento y consumadas en Cristo. En ellas escucha el hombre lo que Dios dice de Sí mismo en la Naturaleza, en la Historia, en cada una de las cosas y en la totalidad de ellas, o en cada uno de los hombres y los pueblos; es decir, en la obra de la Creación. A veces la voz de Dios será queda, a veces alta; unas, como poderosos y desbordados torrentes, otras, como silenciosos y estrechos arroyuelos. Es cierto que Cristo no habló formalmente de esta auto-revelación divina, manifestada en la Creación, ni del conocimiento de Dios que ella facilita; pero Cristo lo presupuso. De ahí resulta que para llegar a comprender plenamente lo que El nos enseña acerca de Dios, es necesario tener en cuenta la Revelación y los conocimientos naturales sobre Dios. De no proceder así, la idea que de Dios se nos presenta quedaría incompleta; más aún, no se podría presentar ni comprender la plenitud interna y la trascendencia de la Revelación divina comunicada por Cristo, ni la claridad y fuerzas sobrehumanas de esa Revelación.

Por tanto, incluir nuestros conocimientos naturales sobre Dios tiene capital importancia desde tres puntos de vista:

a) Para la depuración de la idea de Dios tal y como nos la ofrece Cristo en oposición a la idea de Dios que la razón humana

puede obtener valiéndose de sus propios esfuerzos. La superioridad de la idea de Dios dentro del Cristianismo resalta con mayor claridad cuando se la compara con el conocimiento que de Dios pueda obtener la mera Filosofía y que con tanta frecuencia se presentó bajo forma de mito.

b) Para adquirir una *idea de Dios lo más completa posible.* Lo que Cristo nos revela, mediante el conocimiento natural de Dios, se incorpora a la totalidad de la idea de Dios que el *hombre puede lograr.*

c) Para *comprender mejor* lo que Cristo nos ha revelado sobre Dios. La idea de Dios cristiana se completa al incluir en ella el conocimiento natural de Dios, con todo lo que ha descubierto la razón humana a lo largo de la Historia y con aquellos conocimientos a los que el mito ha dado forma. Así aparece con mayor luminosidad y trascendencia la Revelación cristiana. Pongamos un ejemplo: las enseñanzas de que Dios es Amor, el Salvador, el Santo, adquieren tanta mayor importancia cuanto mejor conozcamos que este Dios anunciado así por Cristo es idéntico al Dios definido por la Filosofía como fundamento del mundo, Ser absoluto, Verdad y Bondad plenas, Pensar puro, Voluntad absoluta, perfecta Hermosura, Ser perfecto, Valor de todo valor.

4. *Lo mismo que la Revelación natural de Dios,* la Revelación sobrenatural no presenta tampoco ninguna doctrina sistemática y lógicamente ordenada; antes bien, Dios se revela actuando en la historia del hombre y tratando de realizar su Reinado en el mundo por medio del pueblo que El eligió. La Sagrada Escritura da testimonio de que la actividad de Dios crea la realidad histórica y describe el desenvolvimiento histórico de esta actividad redentora de Dios. Por eso la Escritura no da testimonio de Dios notificando a los hombres *que existe* el Ser divino, sino describiendo la actuación divina en la Historia humana. De ello resulta que en la Sagrada Escritura conocemos *más bien las operaciones divinas que al mismo Ser divino.* Pero mediante el obrar se puede llegar al ser. Al experimentar la actividad redentora de Dios, podremos llegar a conocer *quién* sea Dios. Dios es tal y como se revela en Cristo y en las automanifestaciones pre-cristianas que prepararon la venida de Cristo. En las figuras, en las palabras y en las obras de Cristo descubrimos la esencia y las intenciones de Dios (Fr. Leist, *Zengnis des lebendigen Gottes,* 1948).

La Teología dogmática—a diferencia de la Exégesis—se esfuerza por descubrir de una manera sistemática la esencia personal de Dios, teniendo más bien en cuenta esa esencia tal y como se manifiesta en el obrar y ateniéndose estrictamente a la interpretación de fórmulas con que el Magisterio eclesiástico nos presenta la Revelación de Dios en Cristo. Es cierto, sin embargo, que nunca se debe olvidar que sólo conocemos el Ser y la Esencia de Dios tal y como se manifiesta a través de la actividad divina. Lo que directamente encontramos en el testimonio de la autorrevelación de Dios—la Sagrada Escritura—es su actividad redentora y, por lo general, sólo conoceremos indirectamente el Ser mismo de Dios. Por consiguiente, la Dogmática debe dejarse influir siempre por la Palabra revelada viva, tanto en lo que se refiere al contenido, como a la forma de sus enseñanzas y tener siempre presente lo que narra esa palabra y la obra redentora a la que esa Palabra sirve de instrumento. Aunque en primer término dirija su atención a la realidad de Dios, tal como es en Sí misma, nunca debe considerar esa realidad como algo separado de la actividad, de la obra redentora. El Dios que ella describe no es el Dios tal como sea en sí mismo, sino el Dios *amante* y *operante* de nuestra bienaventuranza. Al tener siempre presente la actividad de Dios, queda la Teología resguardada de los peligros que supondría el convertirse en una especie de Metafísica de lo sobrenatural.

5. Es necesario, ante todo, que la exposición de la automanifestación divina revelada en Cristo no olvide jamás de que el Dios Verdadero y vivo es *uno y trino*. A veces la Revelación sobrenatural se limita a eliminar errores o inseguridades que el conocimiento natural puede tener acerca de Dios; pero su verdadera trascendencia radica en ofrecer un tipo de conocimientos de Dios que sobrepasan esencialmente las posibilidades de la fuerza natural de nuestra razón. El elemento más importante del nuevo mensaje anunciado por Cristo lo constituye la enseñanza siguiente: Dios es *uno* y *trino*.

En la Revelación de Dios que antecede a la venida de Cristo, en lucha continuamente contra los numerosos mitos del medio ambiente bíblico, se llegó a tener la convicción de que Dios era uno. Cristo nos reveló, además, que ese Dios uno es trino; la esencia divina única existe bajo la forma de tres personas. En lo concerniente a la justa comprensión de la Trinidad, es preciso tener bien en cuenta que la Unidad esencial de Dios y la Trinidad personal no

deben ser consideradas a manera de dos estratos separados que pudieran ir juntos o que se hallen el uno al lado del otro o éste encima de aquél; antes al contrario, el Dios *uno* es *trino* y las tres Personas divinas son un solo Dios.

Para hacer resaltar con claridad este estado de cosas, aun exteriormente, y combatir de antemano—por medio de la clasificación externa—de la manera más eficaz posible la tentación de considerar la Trinidad de Personas como un complemento casual de unidades esenciales, hay que dejar de lado en su rigidez la división ya tradicional de este tratado en una parte sobre Dios Uno y otra sobre Dios Trino y, siguiendo las huellas de San Agustín, mostrar la realidad esencialmente una de Dios, aunque varia en sus relaciones recíprocas dentro de una misma exposición. Es posible que así se quiebre algo aquella estructuración cerrada que, partiendo de un mismo punto, llega a las últimas conclusiones de una manera directa. Pero de esta manera se evita el peligro de que lo que en la realidad se da unido, quede separado en demasía en el pensamiento. La desventaja de nuestro modo de proceder no es tanta si pensamos que además de la sistemática al estilo de Aristóteles, tenemos otra, la de San Agustín y de San Buenaventura. San Agustín es incapaz de seguir en línea recta hasta el fin el camino de su pensamiento. Continuamente se detiene y se para a considerar nuevos aspectos, para ir tras de ellos, si le sirven para llegar a Dios.

Para él Dios no es aquella lejanía, a la que con penoso esfuerzo se llega, sino el centro, al que todos los caminos nos conducen. Desde siempre nuevas perspectivas, consideradas como puntos de círculo, o mejor aún como puntos de una espiral, se mueve el hombre hacia Dios.

Estas reflexiones exigen, para la exposición ordenada de la Revelación sobrenatural de Dios, la siguiente clasificación:

I. La Automanifestación de Dios trino con respecto a su facticidad (esencia de Dios).

II. La Automanifestación de Dios trino con respecto a su ser personal (trinidad de Personas).

III. La Automanifestación de Dios trino con respecto a la plenitud de su vida.

TITULO PRIMERO

LA AUTOMANIFESTACION DEL DIOS TRINO CON RESPECTO A SU FACTICIDAD (EXISTENCIA DE DIOS)

1. Dios nos atestigua de dos modos su existencia: *en primer lugar,* por medio de su misericordiosa Revelación sobrenatural consignada en la Escritura y en la Tradición; *en segundo lugar,* por medio de la Naturaleza a la cual pertenecemos nosotros mismos con nuestra peculiar esencia y existencia. Como la primera clase de Revelación alcanzó su punto culminante en la Palabra de Dios encarnada, y la que podemos llamar *Revelación verbal* (*Wort-offenbarung);* la segunda podremos designarla con el nombre de Revelación operante (*Werk-offenbarung*) por verificarse mediante la obra de la Creación.

2. Por la extensión que ha alcanzado el uso existencialista de las expresiones *existencia* y *Dasein* (estar ahí), tenemos que observar que nosotros no empleamos estos términos en el sentido que les atribuye tal dirección filosófica, sino como los entendió siempre la Filosofía medieval y las otras formas de Filosofía.

Según la terminología existencialista, la expresión *Dasein* designa el modo de ser del hombre, entendido sobre todo en un sentido peyorativo. La Filosofía existencial introduce una distinción entre el *Dasein* auténtico y el *Dasein* inauténtico. Este último es un estado de perdición en el cual el hombre se halla entregado al mundo que le rodea, a la masa, dentro de la cual no puede vivir su vida auténtica y propia. Considera la misión principal del hombre el lograr el auténtico *Dasein.*

A éste se le llama *existencia.* El *Dasein* tiene la posibilidad de elevarse y alcanzar la existencia. La existencia es ganada, al intentar el hombre levantarse de su abandono en el mundo y en la masa para llegar a encontrarse a sí mismo.

En nuestro contexto las palabras *Dasein* y existencia se entienden en otro sentido: a saber, tal como fueron entendidas por la Filosofía hasta el presente. Por tanto, no establece diferencia entre ambas expresiones: las dos designan la realidad de una esencia. En este sentido atribuímos *Dasein* o bien existencia a todo lo que no es un puro objeto mental; o, en otras palabras, a lo que tiene realidad.

3. La existencia de Dios, entendida de esta forma, se nos testifica por la automanifestación divina, tanto natural como sobrenatural. Entre estas dos formas de automanifestación hay una íntima relación. En su Palabra revelada de forma sobrenatural, otorgada gratuitamente y no oída en la Naturaleza, nos asegura Dios que también la Naturaleza en su más amplio sentido, vista como una creación de Dios, comprendiendo por tanto al hombre en su estructura esencial y en las transformaciones y realizaciones históricas de esa estructura, tanto en su ser individual como en su ser social, es una autorrevelación suya. De esta forma, la Revelación sobrenatural disipa eventuales inseguridades e indecisiones en que la razón humana puede incurrir cuando se esfuerza por llegar hasta Dios valiéndose sólo de sus propios medios. La Revelación comunica alientos en la marcha por el difícil y penoso camino que lleva hasta Dios. Por su parte, la Revelación natural otorga al que posee la Revelación sobrenatural medios valiosos de los que puede servirse para profundizar en la comprensión de la Revelación sobrenatural.

4. En la fe dimos nuestra respuesta a la Revelación sobrenatural de Dios. En la fe y sólo en ella, obtenemos absoluta seguridad de que la Naturaleza es una palabra en que Dios nos habla de Sí mismo, una manifestación de Dios; para los incrédulos puede pasar desapercibida esa automanifestación de Dios, pudiendo por ello negar la existencia del Ser que da testimonio de sí mismo por medio de la Naturaleza.

5. Ni en la Revelación verbal ni en la Revelación operante puede Dios manifestarse de un modo que no sea humano; es decir, de un modo que no sea capaz de ser comprendido por los hombres. Todas las Revelaciones divinas dependen de maneras de pensar y hablar humanas, de imágenes y conceptos humanos. La exposición de las automanifestaciones divinas tiene que mostrar lo que Dios quiere decir de Sí mismo cuando emplea palabras e imágenes humanas. De ahí se deduce que la exposición dogmática de la automanifestación del Dios trino, con respecto a su existencia, implique la siguiente clasificación:

Capítulo 1: Lo que Dios ha revelado sobre su existencia.

Capítulo 2: Doctrina opuesta a lo que Dios ha revelado sobre su existencia y a la cognoscibilidad de ésta.

Capítulo 3: Esencia y límites de toda clase de conocimientos acerca de Dios.

CAPITULO PRIMERO

LO QUE DIOS HA REVELADO SOBRE SU EXISTENCIA

§ 29

La Revelacion expresa de la existencia de Dios. Nuestra respuesta: la fe en Dios.

1. *Es dogma de fe que Dios existe.*

a) De la existencia de Dios da testimonio el hecho de la Revelación sobrenatural en ambos Testamentos. La Iglesia, el pueblo de Dios, al que se ha confiado esa Revelación, da también testimonio de esa existencia en los *símbolos de la fe.* Los símbolos son al mismo tiempo medios de los que se sirve la Iglesia para anunciar sus enseñanzas ordinarias y expresar la fe de los seguidores de Cristo. Todos los símbolos comienzan con la profesión de fe en un solo Dios. Esta fe implica no sólo el convencimiento de que Dios existe, sino la entrega personal a ese Dios existente. En los símbolos de la fe la Iglesia, en cuanto comunidad, da testimonio de Dios. Quien recita los símbolos de la fe los está pronunciando como miembro de la comunidad eclesiástica; en el yo que confiesa a Dios, está hablando el «nosotros» que es el pueblo de Dios. Dios es anunciado y glorificado en la perfección de fe mediante la cual el «nosotros» de la Iglesia, y dentro de él cada uno de los fieles, da testimonio de su creencia en la realidad de Dios. De esta forma, la profesión de fe en los símbolos de la fe pone de relieve que Dios reina sobre todos los que dan testimonio de El. Por consi-

guiente, un credo de fe no es una mera enunciación mediante la cual afirmamos que Dios existe; es también un instrumento, un signo del reinado de Dios cuya propagación incumbe al pueblo de Dios.

El Dios proclamado por la Iglesia en sus símbolos de la fe es el Dios uno y trino. La Iglesia, al dar testimonio de Dios, lo está dando de un Dios en esencia y trino en persona y el pueblo de Dios no podrá testificar otra cosa diferente. En efecto, por medio de la fe el hombre se apropia la Revelación sobrenatural; ahora bien, ésta se diferencia de la natural por el hecho de que en ella Dios se manifiesta como ser uno y trino. Al menos, esto es lo que debemos afirmar, después de la forma perfecta que la Revelación ha alcanzado en Cristo (véase en el volumen II el Tratado sobre la diferencia e interdependencia que media entre la Revelación natural y la sobrenatural). La palabra «Dios» de la fórmula «creo en un solo Dios» no designa la realidad divina uniesencial, sino al Padre; es decir, a la Primera Persona divina.

b) Procediendo de las enseñanzas doctrinales cotidianas, el Magisterio eclesiástico ha declarado además en una decisión solemne, emitida por el Concilio Vaticano, que es un deber ineludible el creer en la existencia de un Dios verdadero: «Si alguien niega la existencia del verdadero Dios, Creador y Señor de lo visible e invisible, sea excomulgado» (Ses. 3, canon 1, de Dios; D. 1801: NR. 193). Este juicio condenatorio no va dirigido contra aquellos a quienes falta el conocimiento natural de la existencia de Dios, sino contra los que, obstinados en su incredulidad, se niegan a reconocer la existencia de Dios. Sintetiza en una fórmula breve, concisa y vigorosa lo que siempre fué contenido de la Escritura y de la Tradición; un contenido fundamental, anunciado de diferentes maneras.

2. En el Antiguo Testamento la fe en Dios constituye la fundamental Ley de la alianza establecida entre Dios y el hombre (*Deut.* 6, 6 y sigs.).

a) La fuerza de la fe en Dios del Antiguo Testamento puede describirse de la siguiente manera: «La única cosa totalmente obvia, siempre presupuesta, incesantemente manifestada, nunca negada ni aun siquiera puesta en tela de juicio es la existencia de Dios tal y como se propone en el Antiguo Testamento. Es verdad que el insensato afirma que Dios no existe (*Ps.* 14, 1 ó 53, 2) o que

los necios podrán hablar de igual manera (*Job*. 2, 10) e incluso se podrá negar o afirmar que no tiene importancia alguna... (*Ier*. 5, 12); pero éstas son afirmaciones de personas faltas de juicio e insensatas, que lo mismo hubieran podido ser designadas con el nombre de desvergonzadas, corrompidas; aun tales personas emplean ese lenguaje no para negar a Dios, sino para no someterse a su juicio y voluntad. No pretenden decir que Dios no existe, sino que niegan la actividad divina que debería ser la norma única de su conducta. Es un caso de ateísmo práctico, representado por el pecador, y no de un ateísmo teórico que era completamente desconocido en el Antiguo Testamento (L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 1936, 1; protestante).

b) Dios no se revela notificando su existencia; se revela *interviniendo con mano poderosa en la Historia y, de esta manera, manifestándose como potencia personal que no es de este mundo*, sino que con libertad y autonomía propias de Creador hace existir las cosas, gobierna la Historia y los destinos e impone obligaciones al hombre. Dios apela a la voluntad del hombre; éste tiene que someterse obedeciendo. Dios instaura su reinado en la historia humana; es el Reinado del Ser que trae la solución y bienaventuranza a los hombres. En definitiva, nadie puede infringir los mandatos del Señor, y el que se subleva contra Dios comete un pecado al mismo tiempo que se destruye a sí mismo y al mundo. El que obediente escucha el llamamiento de Dios, contribuye a la propagación del Reinado divino y en él se cumple plenamente la promesa de que Dios es para el fiel asilo y salvación, seguridad y consuelo. Salvándose a sí mismo, salva al mundo. Por consiguiente, el hombre conoce a Dios en tanto que éste se manifiesta como ser vivo, como actividad poderosa.

Aun en aquellos casos en que parece tratarse de una mera descripción del ser divino—por ejemplo, en Isaías (40, 18-32)—lo que en realidad se intenta es que la persona llamada tenga siempre ante sus ojos la grandeza y el poder del Señor, que tome en serio a su Dios y cumpla lo que El manda, que confíe en los días de penuria que le dan a conocer su propia miseria. La Filosofía existencialista, sobre todo el Existencialismo representado por Jaspers, apela en cada una de sus afirmaciones al hombre, tratando de ayudarle en su ascensión al estado de existencia auténtica; eso mismo puede decirse de cada una de las enunciaciones en que la

Sagrada Escritura habla de Dios. Ellas son mucho más que meras informaciones relativas al ser divino, aunque sean esto también; en última instancia, constituyen llamadas dirigidas al hombre para excitarlo a que se someta al poderío divino obteniendo de esta forma su existencia auténtica.

c) El Dios que se revela como poder personal es *radicalmente distinto* de todo lo que piensa acerca de Dios un hombre no iluminado por la Revelación sobrenatural. Este hombre, a lo sumo, informará que Dios es lo absoluto, el pensar del pensar, el espíritu supremo, el máximo bien, la voluntad omnipotente, lo luminoso, lo santo, lo divino. La automanifestación de Dios es infinitamente superior a estas ideas, o fantasías religiosas brotadas exclusivamente del espíritu del corazón humano. Por otra parte, esa automanifestación comunica perfecciones de acabamiento a esas concepciones puramente humanas, al eliminar de ellas deficiencias y errores y al conservarlas en sí mismas, luego de haberlas purificado. La Revelación ejerce, pues, una doble función respecto a esta clase de concepciones religiosas: ponerles fin cuando aparecen bajo una forma en la que vayan marcados múltiples errores, y conservarlas comunicándoles una modalidad purificada.

d) El Dios que se revela en la automanifestación sobrenatural no ha podido ser inventado por el hombre ni «hecho» por éste. «Hechuras humanas» eran los dioses a quienes adoraban los paganos; los *mitos* mediante los cuales los hombres que aún no conocen la Revelación sobrenatural, daban forma a lo divino. Estos dioses surgieron «al plasmar en madera, piedra, o en ritos los símbolos de fenómenos y fuerzas naturales numinosamente percibidos». Son «fetiches» del hombre; por eso, ni ayudan, ni sirven para nada; son puras naderías (*Is*. 9, 4; 40, 17; 44, 9; *Ier*. 2, 28). Por el contrario, el Dios que se anuncia en los Profetas como Señor omnipotente, como Poder personal, no es «hechura del hombre»; no ha podido nacer en el corazón humano, no viene de abajo, sino que desciende de arriba. No es la estructuración mitológica de experiencias divinas, como lo son Isis y Osiris, Mardac y Apolo, Zeus y Atenea. En qué grado el hombre experimenta a Dios como un ser totalmente distinto del que sería capaz de crear el corazón humano siguiendo sus inclinaciones, lo muestra con claridad el hecho de que el hombre mismo es el que trata de huir

ante la faz del Dios vivo y de rebelarse contra El. Los dioses de la Mitología muestran cómo sería Dios si fuera el corazón humano el que lo hubiera creado. En esos dioses es el hombre el que se deifica a sí mismo y a la Naturaleza (véase el artículo *Augenblicksgötter de G. van der Leeuw*, en: *Reallexikon für Antike und Christentum*, 969, 72, y *Baal, Nötscher, Klauser, Bacht, Baumstark*, 1, c. 1063, 1113).

e) Si el pueblo elegido sintió siempre la *tentación* de abandonar al Dios vivo y verdadero para *adorar* a los dioses mitológicos que el hombre había creado fuera del recinto de la Revelación, lo hizo seducido de continuo por el conocimiento de que para el hombre orgulloso de sí mismo es más llevadero tratar con tales dioses; seducido también por la creencia de que tales dioses eran potentes y tiránicos. El que creía en la Revelación sobrenatural sin duda alguna tendría que asombrarse al ver que los paganos «hacían pasar por el fuego a su hijo o hija» (*Deut.* 18, 10), que significaba tanto como entregarse incondicionalmente en manos de sus dioses. En este hecho se manifiesta visiblemente el poderío que los dioses ejercen sobre los hombres; en realidad, los dioses mitológicos no son vanos engendros de la fantasía, son como símbolos de potentes anhelos religiosos a los que el corazón humano aspira, o como formas de fenómenos fundamentales de la Naturaleza grandiosa e imponente, a la que el hombre dotaba de divinidad precisamente por lo que en ella hay de origen divino. En los dioses paganos se hallan reconcentradas las fuerzas originales de la Creación; la fuerza que Dios ha comunicado a la Naturaleza que El mismo creó. El hombre pudo divinizar la Naturaleza por la sencilla razón de que ésta ha sido creada por Dios, de que en ella hay alguna huella de Dios. El hombre ha experimentado la realidad divina en la Naturaleza entera, en el movimiento de la propia sangre, en el nacer y en el morir, en los grandes acontecimientos de la Historia, en la luz y en las tinieblas; por eso ha podido divinizar estos procesos, subrayando lo que en ellos hay de divino, desligándolos de la relación en que están con respecto al Dios vivo y, hasta cierto punto, independizándolos; precisamente en estos procedimientos aparece con toda claridad por qué y cómo los dioses mitológicos manifiestan su fuerza y poderío; cuando los paganos salían victoriosos en sus luchas contra el pueblo de Dios, parecía esta victoria una victoria de los dioses sobre el Dios

de Israel. Así podía surgir una incógnita: ¿no serán tal vez más poderosos que Yavé? En los tiempos modernos el poeta Hölderlin ha tenido una sensibilidad especial para percibir la potencia de los dioses mitológicos.

f) Los dioses mitológicos, por su estructura peculiar, tienen, pues, algo de seductor. Para el pueblo judío constituían una tentación continua que se agravaba por el hecho de que el Dios vivo sólo se revela *velándose* y *encubriéndose*, es decir, ocultándose al mismo tiempo que se manifiesta, siendo un ser misterioso a través de todas sus automanifestaciones. A causa de esta peculiaridad puede pasar desapercibido. Los dioses mitológicos, por el contrario, se imponen a los hombres. Los que creen en estos dioses amontonan riquezas y salen victoriosos. Hasta los idólatras que buscan o festejan a la divinidad en cualquier colina, bajo la sombra de un verde árbol, en la vegetación o en el pleno desarrollo de ella (*Deut.* 12, 2; *Ier.* 2, 20) reciben leche y miel en abundancia. En la Escritura (*Deut.* 6, 15) se dice que Dios es «celoso»; esta palabra manifiesta adecuadamente que sólo a costa de inmensos esfuerzos se podía mantener la verdadera idea de Dios, la revelada sobrenaturalmente, frente a la creencia en dioses mitológicos. Al emplear la imagen de los celos divinos, de un Dios desairado en su amor, el Antiguo Testamento describe la atracción ejercida por los mitos de los pueblos vecinos. (Sobre este punto véanse fuentes en Kittel, *Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 87-90.)

g) Pero precisamente las *enormes dificultades* que se oponían al triunfo de la Revelación sobrenatural de Dios han desempeñado una importante función. Son ellas las que se encargan de mostrar el *origen divino* de la idea de Dios en el Antiguo Testamento. Se distingue cualitativamente de todas las demás imágenes divinas de la Mitología del mundo antiguo, tanto de las del Occidente como de las del Oriente.

La validez de esta afirmación salta inmediatamente a la vista si tenemos como modelo de *ideas religiosas occidentales* las de los griegos, pues para éstos los dioses no son más que elaboraciones mitológicas de las formas fundamentales en que se presenta la realidad. El mundo mismo era considerado por el griego como una auténtica realidad divina; sobre todo, los puntos álgidos del mundo, los lugares en que creían se concentraba toda la potencia

lidad de éste. Así, por ejemplo, el amor—el Eros—es designado como Dios. No aparecen en el mundo y ante los hombres personalmente como creadores o formadores; no son señores del destino que es la realidad que comprendía todo lo real. Los hombres gozaban de soberanía absoluta frente a ellos. Hombres y dioses nacieron de una misma madre; eran miembros, orgánicos, ligados entre sí de una sola e idéntica realidad. Los dioses no están fuera del mundo, sino que pertenecen a él; son, por así decirlo, su íntimo y misterioso estrato. El hombre no es en manera alguna responsable ante los dioses; no puede dirigirles oraciones impetratorias; si lo hace, su comportamiento es inconsecuente. De nada servía pedir el auxilio de unos dioses que no eran distintos del mundo, que estaban también sometidos a las exigencias de la vida en el mundo, que eran incapaces de sacar al hombre de su lucha con las redes del destino. «¡Qué impotentes son en la Ilíada (donde los dioses del Olimpo tanto se ocupan de asuntos humanos) todos los esfuerzos de esos dioses comparados con una sola decisión de Aquiles; sus obras fascinan a hombres y a dioses! ¡Cuán mezquina y a veces perversa es la conducta seguida por el rey de los dioses con respecto al hombre; ahí está el Titán Prometeo! ¡Qué débil es la autoridad de la inhumana ley cuando se opone a los sentimientos tan humanos de Antígona!» (W. Solowjen, *Das Gottesreich*, pág. 107, según la traducción alemana de su escrito hecha por L. Koblinski-Ellis, publicado sin fecha bajo el título de *Monarchia Sancti Petri*).

En la apoteosis del gobernante llega a su punto de culminación la idea de Dios que exagera la autonomía y libertad humanas atribuyendo al hombre honores divinos: «Los ídolos del Arte y la Filosofía no pudieron satisfacer los anhelos del mundo antiguo; de un mundo que deseaba someterse a una fuerza viva y personal que representase al hombre. Por eso el mundo antiguo tuvo que deificar al César. No era necesario que el César poseyese cualidades especiales, ni tampoco era considerado como representante de esta o aquella fuerza sobrehumana. Bastaba lo siguiente: en tanto que el hombre absoluto era por ello dios supremo, se le atribuyeron honores divinos porque nada ni nadie existía por encima de él. Porque él sólo entre los hombres era, según ellos, el ser perfecto en su autocracia. Acaso todos podían llegar a desempeñar las funciones del César; pero la coexistencia de dos Césares era imposible. Tiberio y Nerón mostraron al mundo a dónde

podía llegar la naturaleza humana absolutamente libre». Los Césares, adorados como dioses, se convirtieron pronto en despóticos dictadores, y los hombres sobre quienes dominaban pasaron a ser pura «masa», puro «rebaño». La libertad incondicional del César produjo como resultado la esclavitud absoluta de sus súbditos. De esta manera se puso de manifiesto la insensatez e imposibilidad de tal sistema (Solowjew, *l. c.*, pág. 109).

En el Oriente los señores de la realidad son los dioses y no los hombres. Los dioses tienen en sus manos las riendas del destino. El hombre es responsable ante los dioses que le han creado. Estos intervienen en su vida para castigarle. Esta idea de Dios alcanza su punto cumbre en la convicción de que los dioses lo son todo, mientras que el hombre es pura nada. Tales ideologías suprimen la autonomía, la libertad y capacidad de decisión propias del hombre; es decir, se ha suprimido lo que tenía que ser previa condición de toda responsabilidad del hombre frente a los dioses.

No obstante la *diferencia* que media entre las ideas religiosas del Oriente y del Occidente, ambas tienen algo de *común*. En las *dos* Dios es una hechura del hombre y por eso llevan impresas el signo de quien las ha fabricado. El hombre ha explicado en esas concesiones su propio ser. El Dios a quien se presta fidelidad no viene de un más allá auténtico, no habita en un lugar antimundano que pudiera ser experimentado por el hombre mediante vivencias externas o internas. Está dentro del mundo, pertenece a este mundo, es parte del mundo y no dispone de un distinto modo de ser al del mundo.

Por el contrario, el Dios que se manifiesta en la Revelación sobrenatural viene de regiones ónticas situadas en un más allá que trasciende la realidad del hombre y del mundo. Es radicalmente distinto del hombre y del mundo; no se parece a nosotros y no tiene origen humano. No es una parte del Cosmos. No es imagen del hombre; antes al contrario, el hombre es la imagen de este Dios distinto del mundo. A esta idea de Dios corresponde una concepción del mundo según la cual no es éste una realidad absoluta; por todas partes orientado hacia un Dios vivo y, al mismo tiempo, distinto de El. De cuanto hemos dicho resulta que la idea de Dios propia de la Revelación *trasciende* cuantas ideas religiosas pudieron estructurarse en Oriente u Occidente, aunque se asimilasen los tintes válidos de aquellas concepciones al eliminar las unilateralidades o exageraciones que ellas contienen.

Para poner de manifiesto las diferencias que existen entre el mundo de la Revelación sobrenatural y el de las ideas religiosas del paganismo, Gregory (*Das unvollendete Universum*, traducido por I. I. C. Dorner) aduce dos textos, el uno tomado de la Antígona de Sófocles y el otro del Salmo 8. El primero tiene el siguiente tenor: «El universo está lleno de prodigios; pero no hay nada más prodigioso que el hombre. Él, dando alas a la nave, vuela, merced a los vientos impetuosos, por cima de las olas mugientes y franquea el mar que hierve en espumas a su paso; él se vale de los caballos para desgarrar todos los años con el arado el seno de la tierra, de esa divinidad suprema, incorruptible e incansable. El hombre, fecundo en recursos, aprisiona igualmente en los pliegues de sus redes a la raza imprudente de los pájaros y a los animales feroces y a los habitantes del mar. Doma con su industria a los más fieros pobladores de los bosques y somete al yugo el corcel de crecida crin y el toro de las montañas que parecía indomable. Ha aprendido el arte de la palabra y el conocimiento de los vientos y el poder de las leyes sobre las ciudades; ha sabido resguardar su morada de las inclemencias del frío y de la humedad. Lo ha sondeado todo con su experiencia y encuentra recursos para todos los acaecimientos de la vida; conoce el arte de librarse de las dolencias más crueles; la muerte es el único mal de que no puede preservarse.»

El Salmo 8, 4-10 dice así: «Tu cielo contemplando que es obra de tus dedos; la luna y las estrellas a que tú diste asiento, ¿qué cosa será el hombre para que hagas recuerdo de él? ¿Qué el hijo del hombre para estar a él atento? Algo menor le hiciste que los ángeles; de gloria y majestad le coronaste. En la obra de tus manos le concediste imperio; debajo de tus plantas le has puesto toda cosa: los toros, las ovejas, los animales fieros, los peces de los mares, las aves de los cielos, y todo lo que corre por el piélago inmenso. ¡Oh Yavé, Señor Nuestro! ¡Cuán ilustre es tu nombre por todo el universo!»

En el primer texto el hombre domina sobre la Naturaleza y también sobre los dioses en virtud de una autoridad y competencia propias. En el texto del Salmo 8 domina sobre todas las cosas de este mundo en virtud de una autorización recibida de Dios; pero, sobre el mismo Dios no tiene poder alguno. Por el contrario, Dios lo tiene también sobre los hombres.

h) Para apreciar debidamente la automanifestación sobrenatural divina, es necesario tener en cuenta un aspecto de grandísima importancia, al cual ya nos referimos arriba. Las automanifestaciones divinas están bajo unas *leyes de ocultamiento*. A pesar de que se ha revelado, Dios continúa siendo un *misterio* impenetrable. El Dios revelado no puede ser conocido directamente; le vemos en la fe. Para ello necesitamos una capacidad visual determinada, a saber: la luz de la fe. Esta luz la recibe sólo el hombre de buena voluntad, que es el que se prepara para recibir la Revelación divina. Se les niega a los orgullosos, a los que se hacen sordos a las

llamadas de Dios. El hombre obcecado y obstinado no sólo no conoce la verdadera esencia de la Revelación. Esta constituye para él un *escándalo*.

La obstinación, la obcecación del hombre frente a Dios, tiene lugar en el *pecado*. De esta manera, surge el siguiente estado de cosas; precisamente el pecador es el que necesita la Revelación divina, y precisamente el pecador se hace sordo a sus enseñanzas y rechaza ciegamente al Dios que se revela.

Pascal expresa de la siguiente manera estas cosas: «Hay claridad bastante para iluminar a los elegidos, y hay oscuridad suficiente para humillarlos. Hay oscuridad bastante para deslumbrar a los réprobos, y hay claridad bastante para poder acusarlos y para hacer que su comportamiento sea indisculpable (Fragmento 578; Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 174). «No es cierto que Dios oculta todo. Pero es cierto que se oculta a los que no le buscan, y que se revela a los que le buscan. Porque los hombres son al mismo tiempo indignos y capaces de Dios. Indignos a causa de su corrupción; capaces, a causa de su naturaleza original» (Fragmento 557; Guardini, 160). «No era justo que Dios apareciese de un modo tan claramente divino que hubiese sido capaz de convencer a todos los hombres. Pero tampoco era justo que apareciese de un modo tan velado que no hubiese podido ser conocido por los que le buscasen con corazón sincero. Ha querido ser completamente visible para éstos. Y como quería aparecer francamente visible para todos los que le buscan con corazón sincero, oculto para los que huyen de él con todo su corazón, moderó su cognoscibilidad. Ha establecido signos de reconocimiento, que sólo ven los que le buscan, invisibles para los que no le buscan. Hay luz bastante para los que no desean más que verle, y oscuridad bastante para los que adoptan la actitud contraria» (Fragmento 430, de Guardini, 168). W. Mook, *Urreligión*, 1932, A. Dempf, *Religionsphilosophie*, 1937.

3. La Revelación sobrenatural se ha consumado en *Cristo*.

a) Cristo es *la* Revelación de Dios, tanto en su aparición como en sus obras y palabra. En su modo de ser, Cristo sobrepasa todas las proporciones humanas. Es diferente de todo lo que encontramos en la experiencia; es también distinto de todo lo que el pensamiento humano puede inventar y descubrir. Con él ha irrumpido en la historia humana una realidad que es intrínseca y esencialmente distinta a todos los otros fenómenos históricos.

Cristo ofrece en sus palabras una interpretación y explicación auténtica del misterio que le rodea. Ha sido enviado por el Padre (*Io.* 5, 23, 30 y 38; 14, 24; 10, 21). Viene de arriba, no de abajo (*Io.* 8, 23). No dice sino lo que le manda (*Io.* 5, 30; 14, 10). Lo que le ve hacer es lo que hace El (*Io.* 5, 19). Cumple la mi-

sión que le ha encomendado el Padre (*Io.* 14, 31). Toda su vida es un acto de obediencia frente al Padre. En todas sus decisiones obra conforme a la voluntad de Dios y nada más. Esto es para El como la comida y la bebida, de modo que pensando en su misión se olvida del hambre y la sed naturales (*Io.* 4, 32). Sólo presta atención a la Voluntad del Padre. Por eso establece en el mundo de la rebelión contra Dios, la voluntad de Dios, el *Reino de Dios*. Se dirige al Padre en todas las horas difíciles de su vida: hasta en la última, en la hora amarga de su muerte (*Lc.* 6, 12; 22, 41-42). La misión que le ha encargado el Padre se refiere a la salvación del mundo. Ha recibido del Padre poderes para perdonar pecados, para vencer la enfermedad y la muerte. Por encargo del Padre lucha contra Satanás, el príncipe de este mundo, el príncipe que lucha contra El desde el principio hasta el último instante de su actividad. No tiene nada de común con él. Rechaza sus tentaciones. Sólo aparentemente le vence el demonio, llevándole a la muerte en Cruz. Pero es precisamente esta «victoria» la que desarma al demonio. Cumpliendo en todos sus actos la voluntad del Padre, Cristo le ensalza. Toda su vida es un acto de alabanza a Dios. La razón última de esta entrega absoluta en manos del Padre consiste en que Cristo es uno con El (*Io.* 10, 30), El que le ve, ve al Padre (*Io.* 14, 9). Por eso es Cristo el camino natural que conduce al Padre. (Se tratará más extensamente en la Cristología.)

La Revelación sobrenatural de Dios en Cristo, lo mismo que la del Antiguo Testamento, no consiste en afirmaciones relativas a la realidad de Dios. También la Revelación de Dios en Cristo es una *llamada:* llamada al hombre a la fe en Cristo (*Hebr.* 6, 1; *Io.* 14, 1), a la esperanza (*Mc.* 4, 7; *I Cor.* 10, 9); *I Pet.* 1, 21), al fiel cumplimiento de lo exigido (*Tit.* 3, 8; *Io.* 14, 23); (*Mc.* 8, 21-27). Los diablos también conocen y afirman la existencia de Dios. Afirman a Dios y le tiemblan (*Iac.* 2, 19). No es, sin embargo, este sí vacío la finalidad de la automanifestación divina; la Revelación quiere que nos entreguemos sin reservas al Dios que viene en Cristo hasta nosotros. Dios entra en nuestras vidas, nos acosa, al encarnar y hacer visible en Cristo su amor y su justicia. En Cristo nos llama a participar en su vida de gloria. Los creyentes que perciben esta llamada quedan libres de pecado y de la esclavitud del diablo, obtienen paz y alegría, plenitud de vida, y su existencia experimenta un grado supremo de elevación (*Rom.* 3, 25; 4, 3; *Gal.* 3, 6; *Io.* 14, 1).

b) Aunque Dios llama al hombre en Cristo con voz que nadie puede dejar de oír; es cierto que sólo la oyen los hombres de buena voluntad. La ley que rige la Revelación de Dios en el Antiguo Testamento rige también la Revelación de Dios en Cristo: es una Revelación *velada* y hasta *encubierta*. Precisamente en Cristo, la ley en cuestión presenta una forma extensa y dolorosa. También el Dios que se revela en Cristo es un Dios escondido (*Deus absconditus: Is*. 45, 15). ¿Qué mente humana podría llegar a imaginarse que Dios pueda manifestarse con claridad suma en lo cotidiano de la vida humana; más aún, en la ignominia y los tormentos de la Cruz y que Aquel a quien los hombres llevan ante sus tribunales, condenan y matan, es el Dios todopoderoso? Esto fué motivo de escándalo para los griegos, tan orgullosos de su sabiduría; para los judíos, que se vanagloriaban de su religiosidad. Sólo el que renuncia en la fe a su orgullo y a considerarse a sí mismo como norma y eje, puede llegar a ser partícipe de la Revelación de Dios en Cristo. Para los demás esta Revelación será sólo motivo de escándalo.

En algunas doctrinas de las *Filosofías existencialista y vitalista* encontramos una forma especial de este escándalo. Jaspers, por ejemplo, cree que es necesario negar la Revelación de Dios en Cristo, porque de haber tenido lugar, el hombre quedaría privado de su libertad y, por lo tanto, de su existencia auténtica. Si Dios hubiera aparecido en Cristo, el hombre sería anonadado por la Majestad de Dios. Esta objeción desconoce la ley fundamental de la automanifestación divina: su carácter de ocultamiento. Dios ha entrado en la historia humana de tal modo, que el hombre no sólo no es deslumbrado por la gloria de Dios, ni anonadado por su poder, sino que, al contrario, puede pasar por alto a Dios, puede sublevarse contra El. Dios respeta en cierto modo la libertad humana y la responsabilidad del hombre a la cual sirve de fundamento. Dios no impone su luz y su vida a los hombres.

Debido a este modo de proceder por parte de Dios, el hombre puede negar la automanifestación divina. Se podría decir, aplicando a Dios un concepto de la filosofía existencialista, que el carácter de ocultamiento con que se presenta la Revelación divina es causa de que Dios, en cierto sentido, «fracase» en el hombre. El amor de Dios se revela al hombre para salvarle, y cuanto más se acerca al perdido, sin querer violentarle, tanto más se resiste a aceptarle el hombre obstinado en negar a Dios. De esta manera, el amor, que

ha venido a traernos la salvación, se convierte en juicio para el hombre orgulloso. Esto sucede a causa de la impenitencia contumaz.

El que por el carácter latente de la Revelación divina objetase que esa Revelación, al no salvar al hombre se hace superflua y carece de sentido, estima al hombre en poco, le aprecia menos que Dios. Desearía que el hombre fuese un mecanismo, una máquina a la cual Dios pone en movimiento hacia la meta propuesta, mientras que el mismo Dios le considera como ser libre y responsable.

c) El Dios anunciado por Cristo es el *Padre celestial,* la *Primera Persona divina.* Siempre que Cristo habla de Dios, se refiere al Padre, a la Primera Persona divina, que es también nuestro Padre, y no a la esencia divina una y trina, distinta del mundo. La expresión «Padre» no designa al Dios uno en la esencia con respecto a su unicidad esencial, sino a la primera Persona, de la cual Cristo ha recibido su misión y encargo. Más aún: el Nuevo Testamento emplea exclusivamente la palabra Padre y casi exclusivamente la palabra Dios para designar a la Primera Persona divina. Son pocos los casos en los cuales la palabra «Dios» se emplea en otro sentido, y por lo general son fáciles de reconocer. De ellos hablaremos en otro lugar (§ 44).

Sigan algunos ejemplos para ilustrar esta afirmación. Poco antes de su muerte dijo Cristo a sus discípulos (*Io.* 16, 26-28): «En aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, puesto que el Padre, Él mismo, os ama, porque vosotros me habéis amado y habéis creído que yo de Dios salí. Salí del Padre y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo y me voy al Padre.» El Dios de quien procede Cristo es, pues, el Padre. Ese Dios, aunque de manera y potencia diferente, es el Padre de Cristo y de los hombres (*Mt.* 6, 9). Es una sola y misma la persona a la que se atribuye el doble sentido de esta paternidad. En el capítulo 20, versículo 17 del Evangelio de San Juan leemos: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.» Nosotros estamos destinados a tomar parte en la filiación de Cristo, de tal modo que su Padre pasa a ser el nuestro. A consecuencia de ello podemos invocar con el nombre de Padre al Dios que ha enviado su Hijo al mundo (*Gal.* 4, 4-7; *Rom.* 8, 14-16). El encabezamiento y la fórmula final de casi todas las cartas de San Pablo muestran lo mismo. Está, pues, fuera de duda que Cristo anuncia la realidad

de Dios, dando testimonio de Dios en cuanto Persona concreta; es decir, Primera y Divina Persona.

4.° A primera vista podría parecer dudoso el que sea *factible creer en la existencia de Dios con fe entendida en sentido estricto.* Con respecto a esto cabe preguntar ¿en qué relación se hallan la fe mediante la cual contestamos a la Revelación sobrenatural de Dios y el conocimiento por medio del cual contestamos a la Revelación natural? La fe es un «sí» con que afirmamos al Dios captado ya de antemano por el conocimiento, un «sí» pronunciado en un acto de libre decisión y con el auxilio de la gracia. (Véase § 25.) ¿Tiene sentido el afirmar en un acto de fe la existencia de Dios si es que esa existencia ha sido afirmada ya gnoseológicamente, más aún, ha tenido que ser afirmada de esta manera antes de que pueda ser afirmada en un acto de fe? En otro lugar hemos notado, siguiendo a Scheeben y Newman, el papel que juega el conocimiento en lo que concierne al origen y desarrollo de la fe; los razonamientos correspondientes pueden ayudarnos a resolver este problema. El conocimiento de Dios, cualquiera que sea el modo de su formación y siempre condicionado de algún modo por un acto de disposición volitiva, tiene que preceder (no temporalmente, sino conforme al orden interno) a la fe sobrenatural. Pero ese conocimiento no llega a formar parte de la estructura interna del acto de fe, sino que se retira silencioso, por así decirlo, después que ha puesto a Dios a la vista. Una vez cumplida esta tarea tiene lugar el acto de entrega personal y confiada al Dios que se digna inclinarse hasta nosotros.

Con ello queda resuelta una cuestión muy debatida en la Edad Media, a saber, la cuestión de si *a la vez podemos creer en Dios y conocerle.* Si con el nombre de ciencia designamos el conocimiento y reconocimiento de una verdad evidente, entonces no puede coexistir con ella la fe. La fe es la afirmación de una verdad no evidente, puesto que se funda sobre la autoridad de un tercero. Este es el punto de vista que defiende Santo Tomás al adoptar el concepto de ciencia introducido por Aristóteles. Por el contrario, si designamos también con el nombre de ciencia (saber) un conocimiento rodeado de oscuridades, entonces pueden darse simultáneamente la fe y la ciencia. Ahora bien: el conocimiento de Dios tiene que pasar a través de la oscuridad que son las imágenes y las sombras. Por eso pueden coexistir simultáneamente la fe en Dios

y el conocimiento de Dios. Esta es la opinión defendida por San Buenaventura, que adopta el concepto de ciencia propio de la escuela platónico-agustiniana. En los tiempos modernos ha sido mantenido por Newman.

Como quiera que sea, nada impide que en un pensador que conoce el alcance de las pruebas naturales de la existencia de Dios puedan coexistir simultáneamente el conocimiento científico y la fe en el Dios que se manifiesta a sí mismo en la Revelación sobrenatural. En efecto, su «sí» creyente se refiere al «Tu» divino que ha creado el orden de la salvación, racional y naturalmente incomprensible, mientras que su conocimiento científico se refiere al Dios que ha creado el orden natural. Porque es preciso observar que la fe no es sólo la afirmación del «Dios de los filósofos», sino también del Dios vivo de la Revelación sobrenatural.

§ 30

Cognoscibilidad natural de Dios

La Revelación de la existencia de Dios por las obras

1. Dios da testimonio de sí mismo no solamente mediante la Revelación sobrenatural; se manifiesta también a través de la Naturaleza con el ser, sentido y *teleología* que a ésta son propios. Naturaleza, en tanto se distingue del orden sobrenatural, es designada aquí como la creación total en cuanto no ha sido elevada a un orden superior por la gracia. Dios mismo asegura por medio de la palabra que a todos dirige en la Revelación sobrentural que también la Naturaleza es una Revelación. Cristo nos describe el mundo con pinceladas tales que podemos reconocerle como mundo de Dios; del Padre hablan los lirios del campo, los pájaros del cielo, los gorriones en los aleros, la lluvia y el sol resplandeciente. El mundo es mundo de Dios que lo ha creado. Por eso Cristo, en todo obediente al Padre, permite que subsista ese mundo en el orden de la Redención por Él instaurado. Subsiste el modo propio de ser y las leyes que fueron impuestas desde el principio del mundo. Cristo no convirtió las piedras en pan, como lo deseaba el tentador; no amalgamó el Estado con la Iglesia; no cambió los órdenes sociales y económicos ni suprimió el matrimonio. Si la Naturaleza el mundo entero—es una obra salida de las manos de Dios, podremos ver resplandecer en ella la Gloria del Hacedor y escuchar en ella la voz divina.

2. *El Dios uno y verdadero, nuestro Creador y Señor, puede con seguridad ser reconocido por medio de las cosas, mediante la luz natural de la razón (dogma de fe).*

a) Esta verdad ha sido enunciada por el Concilio Vaticano. Con respecto a su verdadero sentido conviene observar lo siguiente: el Concilio Vaticano enunció la verdad relativa a la cognoscibilidad natural de Dios precisamente en las proposiciones sobre la Revelación y no en aquellas que se referían a Dios como creador de todas las cosas (sección 3.ª, canon 1; D. 1806). A la doctrina del Vaticano precedió una réplica del Papa Clemente XI en que se condenaba una proposición del jansenista francés Paschasius Quesnel, referente a la cognoscibilidad natural de Dios. Este autor afirmaba que todo conocimiento de Dios—incluso el natural y el adquirido por las filosofías paganas—es siempre sobrenatural y proviene de Dios; añadía, además, que un eventual conocimiento de Dios no logrado por la gracia es sencillamente puro orgullo humano e insurrección contra el mismo Dios y que no prestaba ningún servicio a la piedad, amor o veneración. (Constitución dogmática *Unigenitus* del 8 de septiembre de 1713; D. 1391; Véase el artículo *Bulle Unigenitus*, de J. Carreyre, en *Dict. de Theol., cath.* XV, 2061/2.)

En la condenación de la opinión de Quesnell la Iglesia intervino como defensora y protectora de la razón humana. La misma función ejerció luchando contra el así llamado *fideismo* del profesor de Estrasburgo Bautain (1796-1867) y contra el *tradicionalismo* del filósofo francés Bounett 1798-1879. Por desconfianza exagerada y unilateral contra la razón humana, que no carecía totalmente de fundamento y en pro de la cual se podían alegar hechos históricos y experiencias pastorales, afirmaban que toda clase de conocimiento religioso se debe a la Revelación sobrenatural. Negaron sobre todo la posibilidad de llegar a obtener la seguridad sobre la existencia de Dios en caso de no disponer más que de los medios del conocimiento puramente natural. Bautain suscribió el 8 de septiembre de 1840 entre otras, la siguiente proposición impuesta por la Sede Apostólica: «El pensamiento deductivo puede demostrar con seguridad la existencia de Dios en su infinita perfección. La fe, un don del cielo, sigue a la Revelación. Por consiguiente, para demostrar la existencia de Dios contra sus negadores no se puede recurrir a la fe.» Bonnetty suscribió el año 1835 una proposición parecida (D. 1622, 1650; NR. 15). Puesto que las proposiciones suscritas por Bautain y Bonetty tratan de la demostrabilidad de Dios y no, como el Vaticano, de la mera cognoscibilidad, el texto de este Concilio es más general y amplio. Como veremos más abajo, la fórmula del juramento antimodernista volvió a adoptar la forma más rígida y precisa de las declaraciones de los años 1840 y 1855.

b) El Concilio Vaticano afirma la *posibilidad* y la no *realidad* de un conocimiento natural de Dios. La razón humana de por sí, sin que Dios le otorgue para ello medios sobrenaturales, dispone de la capacidad de encontrar caminos que conducen hasta Dios. Pasan a través de la Creación, a la cual pertenece el hombre mismo. Para expresarnos con otras palabras: en todos sus estados y condiciones, por consiguiente, también en el estado en que se halla después de la caída, la razón humana, es capaz de hallar pruebas de por sí válidas para demostrar la existencia de Dios, y estas pruebas se fundan en la contemplación de lo creado. Contra estos argumentos no se pueden aducir objeciones decisivas.

El Concilio Vaticano no expresa de qué manera llega el hombre—que existe aquí y ahora, dentro del orden actual de la Redención—a convencerse realmente de la existencia de Dios. Por eso no se oponen a la doctrina de la Iglesia aquellos teólogos que afirman que el yo humano viviente (en oposición con el ser abstracto «hombre») no llega a convencerse de ordinario de la existencia de Dios valiéndose de argumentos racionales, sino que necesita ser ayudado por la enseñanza y la educación, que lo guíen desde fuera, y por la gracia, que lo guía desde dentro, que es tanto como decir, dentro de una comunidad religiosa viva, en el torrente de la tradición religiosa. En pro de esta afirmación se puede alegar, en primer término, lo que enseña la experiencia, y, en segundo lugar, la idea de que Dios mismo ha encargado a los hombres que anuncien su nombre de tal forma que una generación lo reciba de la generación precedente.

La constatación del Concilio Vaticano conserva toda su importancia aún suponiendo que no haya existido todavía ningún hombre que haya llegado a convencerse de la existencia de Dios, valiéndose exclusivamente de los medios que le brinda el conocimiento natural. En efecto, el Concilio afirma que a pesar del pecado, la ceguera del hombre para con Dios no es completa; que éste conserva la capacidad (*capacitas*) interna de conocer a Dios. Aun suponiendo que este conocimiento sólo pueda realizarse bajo la influencia de la gracia, sería cierto que constituye la base preliminar para las operaciones de la gracia misma. El hombre no es empujado de áca para allá, como hacemos nosotros con una piedra o un trozo de madera; por el contrario, impulsado por esa gracia se mueve hacia Dios y pone en ejercicio su capacidad de conocer.

El hombre puede llegar a conocer a Dios mediante la capacidad cognoscitiva que le ha sido otorgada, aunque sea la gracia quien hace comenzar el acto mismo del conocimiento. De cuanto hemos dicho resulta que la proposición del Concilio Vaticano se limita solamente a definir la constitución, la estructura del hombre sometido al pecado.

c) A la doctrina de este Concilio se opone la interpretación pesimista del hombre defendida por Lutero y, bajo una forma todavía más radical, la Teología dialéctica actual (K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten, E. Thurneysen, R. Bultmann). Según ella, el hombre no sólo es incapaz de conocer a Dios con la luz natural de la razón, sino que además se encuentra en un estado de absoluta oposición a Dios. No existe camino alguno que conduzca desde este mundo hasta Dios; más aún, tales tentativas son pecaminosas y sólo contribuyen a aumentar la culpabilidad del hombre.

d) Al tratar de resolver la *questio facti,* es decir, cuando se trata de demostrar si alguna vez alguien ha llegado a convencerse por vía de conocimiento puramente natural de la existencia de Dios, haciendo convicción viva de uno mismo las pruebas de la existencia de Dios, es preciso no perder de vista que en la historia humana no se ha dado nunca un estado totalmente privado de la gracia. Dios, al arrojar al hombre del Paraíso, le hizo la promesa de un Salvador. Ahora bien: las promesas de Dios no son palabras vanas; contienen fuerza, potencialidad y son, por consecuencia, activas. Por eso los hombres no han tenido nunca necesidad de buscar a Dios desprovistos de toda gracia y con el exclusivo auxilio de las fuerzas naturales que conservaron tras el pecado original.

e) Los representantes de la opinión antes mencionada *distinguen entre la validez teórica (lógico-metafísica) de una prueba de la existencia de Dios y su eficiencia psicológica,* entre la posibilidad abstracta de llegar a conocer a Dios por medio del mundo, en cuanto éste es obra de Dios que se revela en la Naturaleza, y prescindiendo de la realidad del hombre concreto, y la otra posibilidad, que sería la realización misma de esta posibilidad en el espíritu real del hombre; entre la estructura teórico-mental de la Teología natural y las convicciones del hombre moralmente religioso. Es necesario reconocer con toda exactitud esta distinción. Pues con la demostración ideológico-esencial (lógico metafísica) de un esta-

do de cosas no queda suficientemente garantizado su reconocimiento por parte del yo humano y concreto.

La distinción entre conocimiento abstracto-teórico y convicción vital la encontramos a menudo ya en la esfera de lo humano, tanto más marcada cuanto menos se preste una verdad a ser conocida, sino que sea mayor su influencia sobre nuestro comportamiento práctico (acaso aquí pueda darse como ejemplo la ideología de un idealista y su comportamiento frente a un automóvil que se acercase a toda velocidad). Ahora bien: la realidad del «Tu» divino tiene una trascendental importancia para nuestra vida. Si Dios existe efectivamente, se abren ante nosotros horizontes supremos de plenitud vital y de existencia intensa; si Dios existe, el hombre no está irremisiblemente encarcelado en la estrechez de la existencia terrena. Pero suponiendo que Dios no exista, sólo le queda la inseguridad y la limitación de la vida en el mundo. Aun en el caso más favorable y siguiendo las enseñanzas de la filosofía existencial, el hombre podría elevar su vida a un grado supremo de intensidad frente a la frontera absoluta que es la muerte, la cual constituye también su definitivo fracaso.

Por consiguiente, la existencia de Dios ofrece al hombre posibilidades supremas, posibilidades que no pertenecen a este mundo. Esta existencia implica al mismo tiempo una grave responsabilidad y unas nuevas obligaciones. Es algo así como una llamada incesante a no contentarnos con la vida terrena y a tender hacia la vida plena de Dios. De esto resulta que para el hombre contento de sí mismo, para el enamorado de este mundo, la existencia de Dios puede llegar a constituir una pesada carga. (Consúltese J. Coudenhove, *Von der Last Gottes,* 1933.)

Al examinar el problema de si Dios existe no se puede prescindir de la importancia que tiene Dios para la vida humana; es problema de capital importancia para el hombre. La solución de este problema no depende sólo de la mera fuerza del conocimiento; también juegan papel importante las fuerzas del sentir y de la voluntad. En cierto sentido puede decirse que las fuerzas de la voluntad y del sentir toman parte en todos los actos del conocimiento, pues todo acto de éste es llevado a cabo por el yo humano, valiéndose de todas sus potencias. Estas le sirven a manera de instrumento y tienen una íntima conexión entre sí. Ahora bien: el yo humano sólo conoce aquellos objetos que excitan su simpatía. La razón de esto es obvia; sólo presta el yo humano atención a tales

objetos dejando que los otros le pasen inadvertidos. De objetos que nos sean completamente indiferentes, aunque se hallen en el ámbito de nuestra capacidad visual, no solemos apercibirnos.

Si esto puede decirse de la percepción de objetos intrascendentes, lo mismo y sobre todo habrá de afirmarse acerca del conocimiento de Dios. En este conocimiento toman parte activa las fuerzas de la voluntad y del sentir. Son necesarias determinadas *actitudes psíquicas* si el conocimiento ha de ser *eficiente y vivo* (Newman llama a este conocimiento «conocimiento real») y no un conocer meramente conceptual; es decir, un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales y no consistente en meros conceptos y palabras. El Padre de la Iglesia y la Teología medieval considerará tales actitudes como presupuesto necesario para el conocimiento verdadero de Dios. Pueden ser designadas como actitudes de *respeto, humildad, pureza y amor* (K. Adam). El que busca a Dios debe buscarle avituallado con tales actitudes. Si en realidad Dios existe, ese Dios es totalmente distinto de nosotros, se encuentra fuera de la esfera de las cosas mundanas y del barullo de lo terreno, separado de nosotros por un abismo ontológico infranqueable y, no obstante, cerca de nosotros por hallarse presente en nuestro interior penetrando en los ámbitos más recónditos de nuestro ser. A este estado de cosas, constituído por la cercanía y lejanía de Dios, respondemos con la actitud del respeto amoroso y del amor respetuoso; es decir, con la actitud propia de la veneración. Esta actitud ayuda a descubrir la realidad de Dios y su plenitud axiológica. Dios se manifiesta sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales, al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí misma buscando con la humildad asilo y protección. El orgulloso, por el contrario, se deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer toda realidad trascendente a su propio ser. De esta forma surge la paradógica situación siguiente: el pecador orgulloso es, por una parte, el que más necesita el conocimiento de Dios y, por otra, el menos capaz de conocer a Dios. La pureza del corazón, mediante la cual el hombre abre sin reservas las puertas de su alma a la realidad, le protege para no entregarse desordenadamente a las cosas mundanas, haciéndole así víctima del egoísmo y del utilitarismo. Esta pureza preserva al hombre tanto de la sujeción a la realidad terrena como de la entrega prematura a los valores

espirituales (B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie*, 1932, 88-95. Id., *Die Metaphysik der Seele*. A. Adam, *Spamungen und Harmonie*, 1940. Id., *Die Tugend der Freiheit*, 1946).

San Agustín escribe en su *De Doctrina Christiana*, lib. II, cap. 7, BKV VIII, 56: «El hombre ve a Dios sólo en tanto que muere para el mundo; pero en tanto que vive para el mundo, no ve a Dios». «Todo el que se proponga hablar de lo invisible y de su fuerza eterna, como es un ser corporal, tiene que esclarecer su sentido, purificar sus pensamientos, dominar sus pasiones para poder llegar hasta la meta buscada. El que quiere contemplar la luz del sol tiene que eliminar todo lo que oscurece los ojos, las impurezas y los flujos, porque si no una niebla surge ante los ojos y le impide contemplar la luz» (*Obras escogidas de los Santos Padres armenios*, traducida por S. Weber, BKV I, 25).

Entre todas las fuerzas que impulsan al hombre hacia Dios, la más íntima y misteriosa es el *anhelo*, el amor, fuerzas insertas en la Naturaleza, creada por Dios y para Dios. En el tratado sobre la Creación veremos que la procedencia divina ha estampado en el hombre un signo íntimo e indestructible. El origen de Dios es origen de su amor. Así el hombre, por su origen formado por Dios, en lo íntimo está formado por el amor. Esta es la base del anhelo que impulsa al corazón humano hacia Dios. La expresión «corazón» no debe ser entendida aquí en sentido irracional-sentimentalista; el amor, siguiendo a San Pablo, San Ignacio de Antioquía, San Agustín, San Buenaventura, Pascal y Newman, es una forma bajo la cual se manifiesta el espíritu; es decir, es el espíritu mismo en cuanto que estará íntima y vitalmente unido con el cuerpo. Entendido de este modo el corazón es el órgano por medio del cual el yo humano responde a los valores, especialmente al valor supremo que es Dios.

De dos formas actúa el amor en el conocimiento de Dios. En primer lugar impulsa al hombre hacia el «Tu» divino; luego abre sus ojos espirituales para que perciba a Dios. En efecto, Dios es amor (*I Io.* 4, 8). Y el *amor* sólo puede ser conocido por el amor. Quien carece de amor no podrá conocer a Dios. El odio ciega; el amor, por el contrario, ha nacido de Dios y conoce a Dios (*I. Io.* 4, 7).

Tiene, pues validez, lo que afirma San Agustín en una ocasión (*Sermón sobre el Evangelio de San Juan*, Trat. 96, n.º 4; BKV II, 193 y sigs.): «Nadie ama lo que no conoce; pero cuando alguien ama lo que sólo conoce de una manera imperfecta, el amor hace que llegue a conocerlo cada vez mejor y más completamente.» De acuerdo con toda la Sagrada Tradi-

ción escribe Thomassin en su Dogmática, inspirada por la Teología del francés Berulle: «Para llegar hasta lo divino hay que comenzar con el amor, no con la especulación. Porque las emociones del corazón nos revelan a Dios mejor que el entendimiento, tanto más cuanto que el amor esclarece los ojos del alma y comunica a ésta fuerzas para la contemplación de las cosas santas» (H. Bremond, *Das wesentliche Gebet, traducción* por H. Michel, 1936, 192 y sigs.). Véase Westermayr, *Wege zu Kind un Wolk*, 1948. L. Binswanger, *Grundformen un Erkenntnis menschichen Dasein*, 1942.

3. El examen de la Sagrada Escritura y de la Tradición oral demuestra que la definición del Concilio Vaticano referente al conocimiento natural de Dios se halla totalmente justificada; basta una ojeada rápida sobre el testimonio de la Revelación sobrenatural para convencerse de que la doctrina del Concilio presenta una interpretación exacta, auténtica, de la Sagrada Escritura y de que el testimonio que Dios da de sí mismo en la Creación sólo puede producir efecto sobre un espíritu humilde, predispuesto y puro.

a) En lo que se refiere a la Escritura se puede constatar lo siguiente:

1. Para los creyentes del Antiguo Testamento la existencia de Dios era una cosa tan obvia que todas las cosas y los acontecimientos constituían encuentros con él. Todo era transparente para ver a Dios. Los justos le buscan para escucharle (*Ps*. 34, 3). Todos los pueblos le ensalzan (*Ps*. 117, 1). El fuego y el granizo, la nieve y la niebla, el viento desencadenado, las montañas y las colinas, los árboles frutales y los cedros, los animales mansos y los salvajes, el gusano y el pájaro alado: todas las criaturas le alaban y ensalzan (*Ps*. 148, 8-10). Los árboles del campo manifiestan alegría cuando se acerca su pueblo (*Is*. 55, 12). Las estrellas de la mañana se regocijaron el día en que creó la tierra (*Iob*. 38, 7). El cielo, la tierra, el mar y todo lo que en ellos vive y se mueve tienen orden de ensalzarle (*Ps*. 69, 35). Su nombre es grande entre los pueblos desde el Oriente hasta el Occidente (*Mal*. 1, 11). En los escritos del Antiguo Testamento, a medida que vamos descendiendo a lo largo de los siglos, tanto más solemnes resuenan los himnos de gloria y alabanza a Dios. Pero tampoco faltan en las páginas más antiguas. La alabanza es siempre profesión y reconocimiento de la misma creencia: que Dios existe (Köhler, *Theologie des AT*, 1 y sigs).

En los últimos tiempos de la historia judía la idolatría aparece bajo dos formas en los horizontes del pueblo elegido: como dei-

ficación de fuerzas y cosas naturales y como veneración de fetiches construídos por el hombre. Sobre la primera de esas formas el libro de la Sabiduría—redactado uno o dos siglos antes de la venida de Cristo—emite un severo fallo condenatorio (*Sap.* 13, 1-9. Véase también 2, 15; 12, 24; 13, 10; 14, 30):

«Necios, en efecto, ingénitamente todos los hombres en quienes se halló el desconocimiento de Dios, y que arrancando de los bienes visibles no fueron capaces de conocer al que es, ni por la consideración de las obras vinieron en conocimiento del Artífice, antes el fuego, o la brisa, o el aire veloz, o el giro de los astros, o el agua impetuosa, o los luceros del cielo pensaron ser dioses, gobernadores del mundo. Que si, embelesados con su hermosura los tomaron como dioses, entiendan cuánto es más hermoso el Señor de ellos; pues el Progenitor de la belleza es quien los creó; y si, sobrecogidos por su potencia y energía, entiendan cuánto es más poderoso quien los formó; pues por la magnitud y la belleza de las criaturas, por cierta analogía, se deja ver su Hacedor original. Mas, aun así, es menor el reproche que sobre ellos recae, por cuanto ellos se extravían tal vez, buscando a Dios y desean hallarle; ya que tratando con sus obras las escudriñan y quedan prendados de su vista, pues tan hermoso es lo que se ve. Mas, por otro lado, ni aún éstos son perdonables; pues si tanto lograron saber, que acertaron a conocer el Universo, ¿cómo al Señor de ellos no hallaron más presto?»

El texto sagrado que acabamos de citar dice que tanto la contemplación de la hermosura de la Naturaleza, con la consiguiente admiración, y el sentimiento de horror, que produce la fuerza, pueden conducir a los hombres hacia Dios. En la fuerza y en la hermosura podemos percibir a título de comparación la fuerza y hermosura del Creador: se traslucen a través de lo creado. No obstante, el hombre no se deja conducir hasta Dios por la Naturaleza. Antes al contrario, sucede algo extraño y raro: la fuerza y hermosura creados, lejos de acercar al hombre a Dios, le apartan de Él: impiden que vea a Dios. Hechizan y fascinan su corazón de tal suerte, que el hombre no mira más allá de la fuerza y hermosura visibles. Se detiene en ellas y las deifica.

¿A qué se debe esto? ¿Por qué son precisamente los valores que deberían conducir el hombre a Dios los que le seducen ahora, después del pecado, para que adore a los ídolos? El texto de la Sabiduría no nos da la respuesta; pero, con la ayuda de otros pasajes de la Sagrada Escritura, se pueden aducir los siguientes argumentos, fundados unos en el modo de ser del mundo, y otros en el modo del hombre:

1) La Creación no es ya una Revelación clara de Dios, ya no habla con voz clara de Él. A causa del pecado cayó también sobre ella la maldición y se halla como deformada y desfigurada (*Gén.* 3, 17; *Rom.* 8, 13-23). Por eso cabe preguntar: ¿Constituirá este mundo corrompido el mundo de Dios? En él se percibe la voz de un Señor diferente; es decir, la voz de aquel ser a quien la Sagrada Escritura llama «príncipe de este mundo», la voz de Satanás. Su dominio sobre el mundo se manifiesta en las quejas y suspiros que San Pablo oía en el mundo y las lágrimas y lamentos que percibe también en el mundo el hombre no iluminado por la Revelación (Virgilio: *Sunt lacrimae rerum*, también las cosas tienen sus lágrimas).

2) El pecado ha debilitado la capacidad visual humana. El hombre no ha perdido totalmente, a causa del pecado, la capacidad de conocer a Dios, pero su corazón está ofuscado de tal modo, que ya no puede percibir y ver claramente a Dios. El hombre, en el estado originado por la caída, vive amenazado siempre por el peligro de no ver a Dios y de no oír su voz.

La afinidad divina que ha quedado a la Naturaleza y el anhelo de Dios que posee todavía el corazón humano ofuscado por el pecado explican el hecho de que el hombre que ya no percibe al Dios vivo en la fuerza y hermosura de la Naturaleza, deifique y adore a éste. El mundo no ha perdido el fondo luminoso de que dispone gracias a su origen divino. De ahí resulta que, debido al ofuscamiento de su corazón, el hombre puede confundir la Naturaleza dotada de rasgos divinos con Dios, a quien sigue anhelando también el hombre pecador.

Así se explica que el libro de la Sabiduría considere a la Creación como un camino fácil que conduce hasta Dios, y afirme que la deificación mítica del mundo es deficiencia ético-religiosa y no gnosológica.

II. En el Nuevo Testamento, San Pablo resume las ideas del Libro de la Sabiduría y les comunica una nota especial de rigidez condicionada por la venida de Cristo; es decir, por la venida del amor de Dios encarnado en la Historia humana.

En la Epístola a los Romanos (*Rom.* 1, 18-23) podemos leer lo siguiente: «Se revela, en efecto, la cólera de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad con la injusticia. Pues lo que se conoce de Dios se halla

claro en ellos, ya que Dios se lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras, tanto su eterna potencia como su divinidad; de modo que son inexcusables. Por cuanto, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le hicieron gracias, antes se desvanecieron en sus pensamientos y se entenebreció su insensato corazón. Alardeando de sabios, se embrutecieron y trocaron la gloria del Dios inmortal por un simulacro de imagen de hombre corruptible, y de volátiles y de cuadrúpedos y de reptiles.»

Según este texto, los iluminados por la Revelación consideran a los incrédulos como reos de culpa. La ira de Dios les alcanza. Dios les rechaza de modo que no pueden reconocerle; pero la culpa la tienen ellos. Es su orgullo el que excita la ira divina. A causa de su independencia orgullosa impiden que triunfe la verdad decisiva, la verdad de Dios. Le niegan el dominio. Son hombres de mala voluntad. De por sí podrían reconocer la sabiduría de Dios; de hecho, ven esta sabiduría todos los puros y limpios de corazón. De por sí serían capaces de percibir lo invisible en lo visible. Ahora bien, cuando el hombre no toma en serio a Dios y cuando no le reconoce como Señor, queda trastornada la vida humana entera, a la que pertenecen también el corazón y el espíritu humanos. En tales condiciones, el hombre carece de normas. Por profundos que sean sus conocimientos espirituales y por grandes que sean los progresos culturales, todo está en un mundo de caos y desorden. Por eso el hombre se muestra incapaz de atribuirles el rango que les corresponde. Perdidas las normas rectas y justas, no es ni siquiera capaz de reconocer el puesto que ocupa en el mundo convertido en caos. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que adora, como si fuesen dioses, a animales inferiores a él. Al abandonar y perder a Dios, el hombre orgulloso abandona y pierde su propia dignidad. En una atmósfera de impiedad no puede prosperar el espíritu humano. La impiedad atea hace descender al hombre a un grado ínfimo, en el cual hasta adora y venera a los animales. Según San Pablo, este estado no es, en primer lugar, una deficiencia del entendimiento, sino una insurrección del corazón. El ignorar a Dios, por eso, constituye un acta de acusación contra el mismo hombre. En ella se pone de manifiesto que el hombre es reo de juicio ante el tribunal divino.

a causa de su autonomía radical (consúltese . Kuss, *Der Brief an die Römer*, 27 y sigs.).

San Pablo habla en otros dos pasajes acerca del conocimiento natural de Dios. En su discurso de Listra (*Act.* 14, 14-18) enseña a sus oyentes que en los tiempos pasados Dios ha dejado que los paganos sigan sus propios caminos aunque nunca los haya dejado sin testimonios que dan fe de su existencia. Hubieran podido encontrarle en los fenómenos de la Naturaleza, en los acontecimientos históricos y en las vivencias de sus propios corazones.

Los habitantes de Listra quedaron fascinados al ver que San Pablo había curado a un tullido. Inmediatamente se dispusieron a ofrecer sacrificios a San Pablo y a su compañero Bernabé. Sentimientos de ira y de dolor se apoderaron de San Pablo y Bernabé, cuya misión consistía precisamente en luchar contra la idolatría y anunciar al Dios vivo; ambos se mezclaron entre la gente y trataron de calmarlos, gritándoles que no eran dioses, que lo mismo que todos los demás, poseían una naturaleza humana sometida a los dolores y a la muerte, que habían venido a predicar al Dios vivo, distinto de todos los hombres. Los habitantes de Listra no habían llegado a conocerle hasta ahora, porque hasta los tiempos presentes Dios había permitido que los paganos siguieran sus propios caminos, es decir, no les había hecho partícipes de su actividad redentora. Pero, por fin, había llegado el momento en que podrían conocerle, aunque en realidad no les debía ser totalmente desconocido, ya que «no les dejó sin testimonio de Sí haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimento y de alegría vuestros corazones».

Esto quiere decir que la observación atenta de la Naturaleza, de la Historia y del propio ser pueden llevar al hombre a presentir y descubrir a Dios.

Lo mismo enseña San Pablo en su *discurso en el Areópago de Atenas* (*Act.* 17, 22-30). Fué una hora histórica aquella en que San Pablo anunció el Evangelio del Dios vivo a los herederos de la cultura clásica griega, en el centro mismo de esa cultura. En primer lugar, alabó la piedad de los atenienses, que se había manifestado y se manifestaba en tantos templos, imágenes y fiestas. Como nota característica y especial de su religiosidad, nombró un altar que había visto cuando iba por la ciudad. Sobre ese altar había un rótulo que decía: a un dios desconocido. Esta fórmula

manifestaba que los atenienses estaban especialmente capacitados para percibir la universalidad y potencia del fondo divino de la realidad. El carácter divino de ésta no podía ser representado exhaustivamente, según lo que creía el griego piadoso, por medio de los numerosos y ya conocidos dioses. La mente piadosa, al sentirse rodeada de lo numinoso, creía eran necesarios nuevos símbolos, además de los conocidos, para expresar por medio de ellos todo el contenido divino de la realidad. La piedad griega, para hacer todo lo que estaba de su parte, había construído por ello un altar a los dioses desconocidos. San Pablo aseguró a los atenienses que habían obrado acertadamente, puesto que el mundo está realmente penetrado por el misterio de Dios.

Los atenienses no se engañaban al presentir esto. No obstante, era cierto que hasta ahora no habían llegado a conocer el origen del carácter divino del mundo. En realidad proviene del Dios uno y vivo. Por consiguiente, su continua búsqueda del fondo divino del mundo era, como les declaró San Pablo, una búsqueda del Dios vivo, aunque hasta ahora no hubiesen caído en la cuenta de ello. Es verdad que no hubiera debido ser tan incompleta su ignorancia con respecto a esto: el mundo ha sido creado por el Dios vivo y se halla penetrado de su esencia y actividad. Dios es el que gobierna la Historia humana. Además, compenetra a cada uno de los hombres en tanto que es Poder personal plasmante y universal. Él es la atmósfera personal dentro de la cual existimos y vivimos, de la misma manera que nos movemos en el aire; más aún, «porque somos linaje suyo». Nada sería más natural que el que le tocásemos, captásemos y presintiésemos. ¿Cómo no podría ser percibido el Ser que está presente en lo más íntimo de nosotros? Su voluntad es que los hombres «busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, ya que no está lejos de nosotros, porque en El vivimos, nos movemos y existimos». Y, no obstante, ha sucedido una cosa rara, extraña, inesperada: Dios no ha sido percibido. Pero ahora—sigue exponiendo San Pablo—Dios quiere que terminen los tiempos en que no ha sido conocido. Ahora se ha manifestado de un modo nuevo y llama a los hombres para que abandonen a los ídolos y para que le reconozcan a El, que es el Dios vivo. Esta llamada es seria y después de ella vendrá el juicio. (Consúltese, en lo que concierne a estos dos textos, A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, 1938.)

Se podría creer que en estos textos, a diferencia de lo que su-

cede en casi todos los otros pasajes de la Escritura, la palabra «Dios» no designa la Primera Persona divina, sino que se refiere a Dios Uno en esencia. En efecto, la Sagrada Escritura habla aquí de lo que hubiera podido ser el conocimiento de Dios entre los paganos. En esos textos no se trata del conocimiento de Dios manifestado por la Revelación sobrenatural, sino del conocimiento de Dios que podían haber obtenido los paganos observando la Naturaleza. Ahora bien, este conocimiento sólo puede referirse a Dios en cuanto que es uno en esencia y no a Dios uno y trino. No obstante, veremos en otro lugar que la palabra «Dios» designa también aquí en realidad la Primera Persona divina.

b) En numerosos lugares de la *Tradición oral* encontramos la convicción de que Dios puede ser conocido naturalmente. Los Santos Padres repiten las ideas del Libro de la Sabiduría, de la Epístola a los romanos y de los discursos de San Pablo. En la conciencia de la fe de la Iglesia primitiva constituye un rasgo característico—y no totalmente nuevo si comparamos con los pasajes de la Escritura arriba citados—la convicción de que la idea de Dios es una de las prerrogativas de la naturaleza humana. Nace con ésta y no puede desaparecer nunca totalmente. Basten dos ejemplos. San Agustín cuenta la existencia de Dios entre el número de verdades que nadie puede desconocer plenamente. San Juan Damasceno expresa el parecer unánime de los Padres, especialmente de los griegos, al exponer lo siguiente (*Exposición de la fe ortodoxa,* lib. 1, cap. 1; BKV I): «El conocimiento de la existencia de Dios ha sido inserto por Él en todos. También la Creación, su gobierno y conservación, anuncia la majestad de la naturaleza divina. Además, se ha dado a conocer—según el grado de nuestra capacidad de conocimiento—por medio de leyes y por los profetas, y finalmente mediante su Hijo Unigénito, nuestro Señor, Dios y Salvador, Jesucristo».

Teniendo en cuenta que el origen divino del hombre no es un hecho que pertenezca al pasado, sino un suceso permanente (como veremos en el tratado sobre la Creación) y que este suceso precisamente determina y plasma su esencia íntima, se comprende con facilidad la doctrina de los Santos Padres, al afirmar que el hombre no puede olvidar nunca completamente a Dios, lo mismo que no puede olvidarse completamente a sí mismo; que no puede pensar en sí mismo de manera totalmente consciente sin pensar el

«TU» divino, aunque este pensar en Dios pueda ser vago e indeterminado.

4. Las enseñanzas de la Revelación relativas al conocimiento natural de Dios quedan confirmadas por la *razón humana* misma. Impulsada por sus propias y esenciales inclinaciones, la razón se esfuerza siempre de nuevo y con buen éxito por ir más allá de sí misma y de la Naturaleza, hasta los espacios que están allende el hombre y la Naturaleza. No busca ir hasta una esfera trascendente cualquiera, sino hasta el más allá verdadero y auténtico, hasta el allende donde vive Dios, tratando luego de justificar sus convicciones por medio de argumentos. Lleva a cabo esto en las así llamadas *pruebas de la existencia de Dios*. El examen detallado de esas pruebas es incumbencia de la Filosofía.

a) En rasgos generales expondremos de qué modo la razón puede llegar a conocer la existencia de Dios, valiéndose de su propia fuerza natural. Por un lado, a base de la experiencia del propio ser y vivir, así como de la existencia y vida de otros; por otra parte, por la experiencia y conocimiento de la deficiencia e insuficiencia ontológicas de nuestro propio ser y de todo lo que es (algo debido a la cercanía de la nada: Heidegger), deduce la razón la existencia de un ser personal, transmundano (trascendente), inmutable, no sometido a las condiciones de la insuficiencia de lo terreno (absoluto), que a causa de su perfección dispone de tal soberanía ontológica que su existencia se funda en su propia esencia (ser original, *actus purus*). Considerando el devenir en el mundo, deduce la razón la existencia de una causa primera (*acción primordial*), la cual se halla fuera de las series de causas terrenas y constituye el fundamento y sostén de todas ellas (la grandeza esplendorosa y la fuerza bienhechora de los valores, por un lado, y por otro el conocimiento de la imperfección y debilidad ontológica de esos mismos valores, la permiten deducir la existencia de un *Valor primordial* (*Bondad primordial, Verdad primordial* y *Belleza primordial*). La teleología y el orden de la Naturaleza (cuya existencia constata la razón a pesar de las múltiples oscuridades) denotan la existencia de un *Espíritu primordial y original*. La coordinación en que se hallan el sujeto que conoce y el objeto conocido, pone de relieve que ese Espíritu es razón original. Los actos vivenciales mediante los cuales experimentamos que hay en nuestra conciencia un sentimiento del deber, indepen-

diente de nuestro gusto y de nuestro desagrado, de la utilidad y de los daños, demuestran que ese Espíritu es *Voluntad* y *Santidad originales.*

Estas pruebas patentizan la existencia de Dios, no sólo y sobre todo a partir de los defectos e imperfecciones de nuestro conocimiento del mundo, de modo que Dios venga a ser colocado en los puntos donde nuestro conocimiento no puede seguir adelante. Por el contrario, su punto de partida lo constituye el mundo considerado en la totalidad de su ser y de su valor, bien que capten este ser y valor del mundo bajo el aspecto de sus limitaciones ontológicas. El fundamento de las pruebas en cuestión es, pues, la estructura total del mundo. Por eso no se puede objetar contra ellas que se sirven de Dios como de un suplefaltas y que irán perdiendo valor según que la ciencia—especialmente la ciencia exacta de la Naturaleza—vaya eliminando las deficiencias de nuestros conocimientos. Las pruebas de la existencia de Dios toman como fundamento la estructura esencial del mundo, y el modo de ser de este mundo es tal que carecería de explicación razonable si no se admitiese la existencia de Dios.

b) Cuando se trata de *valorar el alcance* de las pruebas de la existencia de Dios, hay que tener en cuenta que no se limitan a demostrar la realidad de un Ser que se hallase en la cima o cumbre de todos los fenómenos de nuestra experiencia. Esas pruebas demuestran la existencia de un Ser personal distinto de todos los otros seres. En efecto, si la existencia del mundo hace referencia a la existencia de un Ser cuya estructura ontológica es tal que su perfección ontológica constituye el fundamento de su propio existir, siendo además el fundamento de la existencia del mundo, que no existe en virtud de su propia perfección ontológica. En tal caso este Ser tiene que ser totalmente distinto del mundo y nosotros le llamamos Dios.

c) Los materiales para estas pruebas se hallan ya en la Filosofía de Platón y Aristóteles. No obstante, estos pensadores no parece llegasen a conocer que Dios es totalmente distinto del mundo. Santo Tomás de Aquino presenta en la *Summa Theologica* un pequeño resumen de las pruebas de la existencia de Dios inspiradas en ideas platónicas y aristotélicas. A continuación reproducimos el texto correspondiente:

La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien: todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien: no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo; sólo es posible respecto a formas o perfecciones diversas; lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es a su vez movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así los motores intermedios no se mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí mismo, y esto es imposible. Ahora bien: tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre hay causas eficientes subordinadas; la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y esta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa se suprime su efecto, sino existiese una que sea la primera tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de las causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien: es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fué. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debería existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe y, por tanto, si nada existía, fué imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, se-

gún hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el filósofo, lo que es verdad es máxima entidad. Ahora bien: lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa de calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obra de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien: lo que carece de conocimiento no tiende a su fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

d) Las pruebas de la existencia de Dios siguen conservando una gran importancia y no hay nada que pueda sustituirlas, aunque sea poco probable que jamás alguien haya llegado a convencerse de la existencia de Dios si no tenía para ello otros medios que esas pruebas. Además de resolver las dificultades y objeciones que podrían oponerse a la convicción de la existencia de Dios, contribuyen a justificar las convicciones de los creyentes. Tampoco deben considerarse tales pruebas como superfluas, aduciendo que en Cristo hemos llegado a conocer al Dios vivo, mientras que las pruebas de la existencia de Dios sólo demuestran la existencia de un Ser absoluto. Estas pruebas contribuyen a ampliar y a fundamentar el conocimiento de la realidad trascendente que se revela en Cristo. No convierten este grandioso e inmenso acontecimiento en algo que podemos considerar como cosa obvia, pero nos ayudan a imponernos con más facilidad en su grandiosidad. Las pruebas de la existencia de Dios constituyen la base natural y firme sobre la que se asienta nuestra fe.

Si alguien objetase que las pruebas de la existencia de Dios nos conducen hasta realidades y valores diferentes e impersonales

y no hasta el Dios uno y vivo, se podría replicar que las pruebas en cuestión muestran a Dios bajo diferentes aspectos, que sólo el conjunto de esas pruebas presenta una idea total de Dios y que la realidad demostrada por la razón humana sólo satisface las exigencias de nuestro pensamiento causal si es un ser distinto del mundo, ontológicamente autónomo y por lo tanto personal.

e) La *personalidad de Dios* aparece con toda claridad ante nuestra vista si buscamos a Dios partiendo de un aspecto de la vida humana caracterizado de una manera especial por lo personal. Nos referimos aquí a la sociabilidad humana. Para que esta sociabilidad (la «tuidad» humana), rasgo esencial y característico del hombre, pueda encontrar explicación, cumplimiento y seguridad reales, el último «Tú» del hombre tiene que ser un Dios inmutable, eterno y personal, en el cual se fundamenten todas las relaciones de sociabilidad terrenas. Sólo en Dios y mediante Dios obtiene el hombre el altruismo y la actitud de obediencia, la abnegación servicial sin los cuales la comunidad se vería siempre amenazada. Sólo mediante Dios posee el «tú» humano la dignidad indestructible, que sigue subsistiendo aun cuando el hombre no llegue a llenar la exigencia, la imagen, en virtud de la cual se puede y se le debe tratar con amor, respeto y confianza.

En estas reflexiones entendemos la personalidad de Dios en sentido general, es decir, en tanto que Dios es totalmente distinto del mundo e infinitamente superior a éste. La razón humana, sin la ayuda de la revelación sobrenatural, no puede saber nada sobre el hecho de que la personalidad de Dios existe bajo la forma de trinidad personal

f) Desde el tiempo en que se comenzó a considerar con desconfianza creciente la validez de las pruebas racionales de la existencia de Dios, han venido apareciendo tendencias que se esfuerzan por demostrar que el sentimiento es un camino que conduce hasta Dios. Queda por saber si este camino es efectivamente viable. Si consideramos los sentimientos como vivencias peculiares de estados anímicos subjetivos—siguiendo así el estricto uso lingüístico antiguo—, entonces no pueden ser considerados como camino hacia Dios, puesto que entendidos de esta manera carecen de orientación hacia un objeto. Si se les dota de valencia intencional (orientada hacia el objeto)—de acuerdo con las tendencias de la psicología moderna—entonces hay que reconocer que tienen

gran importancia, tanto en lo que se refiere a la puesta en marcha hacia Dios, como en lo que concierne a la prosecución de esa marcha.

El proceso que nos ocupa podría ser descrito de la siguiente manera: teniendo en cuenta que el hombre en toda la profundidad y amplitud de su ser viene de Dios y está en camino hacia Dios, que el origen divino compenetra íntimamente todo su ser, que se halla entre Dios y la nada, en el puente tendido entre la plenitud del ser y el no ser, sería algo sumamente extraño que este estado de cosas no se reflejase de alguna manera en su conciencia. Es natural que se manifieste en la conciencia, aunque débilmente, bajo la forma de tendencia, presentimiento o de instinto religioso. La íntima estructura ontológica aparece con toda claridad, tanto en la esfera del alma como del espíritu, cuando se trata de personas de vida pura y que no han sido corrompidas por una falsa cultura. Esto explicará con toda claridad y evidencia por qué el hombre no se contenta con la grandiosidad del mundo y de la vida, por qué no queda satisfecho con el conocimiento de que las generaciones se sucedan unas a otras. No es una cosa absolutamente obvia el hecho de que, insatisfecho ante el mundo y la vida, pregunte por el sentido y razón de la existencia, por la razón y sentido últimos. El motivo de este comportamiento consistirá en que el yo—reconcentrado en su más íntima profundidad ontológica—al preguntar por el fundamento del mundo y de la vida, conoce ya de alguna manera (inconscientemente) ese fundamento (Rosenmöller). De esta manera, el natural religioso del hombre (el «sentimiento» religioso) constituye una especie de órgano por medio del cual el hombre palpa buscando a Dios. Su disposición natural es una condición previa presupuesta para las pruebas de la existencia de Dios. Comunica impulso y orientación a los esfuerzos racionales mediante los cuales busca a Dios. Es cierto que guiado por ella, el hombre sometido al pecado puede incurrir en errores, supersticiones y fantasías. La Historia demuestra sin duda que, efectivamente, el hombre estructurado por su origen divino llega a encontrar con seguridad su verdadero fundamento sólo cuando le ilumina la luz de la automanifestación del Dios vivo.

Se puede afirmar, por consiguiente, que la comprensión profunda, exacta y viva de la naturaleza humana implica el conocimiento de Dios. El reconocimiento de la existencia de Dios es una

condición previa ineludible de la autocomprensión humana si ésta ha de ser total y verdadera y no meramente superficial. El hombre no puede pensarse a sí mismo en toda su profundidad, sin pensar de alguna manera a Dios, porque en su esencia ha sido creado para Dios y tiende, por tanto, ontológicamente hacia Dios. Sólo puede amarse y afirmarse a sí mismo en y a través de Dios. El conocimiento de nosotros mismos, siempre que no sea meramente superficial, nos lleva al conocimiento de Dios. Y, viceversa, el conocimiento de Dios es en cierto sentido un recuerdo, un ensimismamiento.

Esto explica el hecho de que el oyente de fe sencilla admita con toda naturalidad el anuncio de la existencia de Dios, mediante la cual una generación transmite a otra el santo nombre del Señor. La anunciación actualiza el conocimiento claro y distinto de algo cuya existencia se conocía ya de antemano. Convierte la noción de Dios preexistente en un conocimiento cuyos fundamentos nos damos cuenta que son lo bastante claros como para crear convicciones firmes y hacer posible una profesión firme (Rosenmöller). La negación de Dios o el desentenderse de El estaría en *oposición respecto a la relación ontológica que une al hombre* con Dios e implicaría por ello la destrucción del ser íntimo del espíritu humano. Así se explica el sentimiento de vacío, miedo, angustia, inquietud y apatridia en que vive el ateo. Dado que sólo el «Tú» divino puede constituir una base segura de las relaciones sociales humanas, la negación de Dios pone en peligro, más aún, disuelve la conciencia social del hombre.

g) Estas consideraciones se basan en el pensamiento agustiniano-bonaventurista. La prueba agustiniana de la existencia de Dios se podría formular de la siguiente manera: En nuestra conciencia encontramos verdades que van marcadas con el signo de la *inmutabilidad, eternidad* y *validez general.* No pueden proceder de las cosas sensoriales, pero tampoco es su solar de origen el espíritu humano. Porque no disponemos de ningún derecho de dominio sobre ellas; las encontramos en nosotros mismos y estamos sometidos a su poderío. Se hallan por encima del espíritu humano. Eso que percibimos como superior al espíritu humano es un algo eterno, inmutable, necesario; es decir, una realidad en la cual descubrimos todas las propiedades divinas. Por consiguiente, encontramos también a Dios cuando descubrimos la existencia de la

verdad sobrehumana. Las ideas de San Agustín se derivan del realismo platónico. Según éste, para explicar la existencia de verdades inmutables, eternas y de validez general, hay que admitir que se hallan en un lugar situado fuera de nosotros, desde donde irradian su luz en nuestro interior, que son el reflejo de una verdad que existe fuera de nosotros y que tiene subsistencia propia. En tanto que esta verdad sirva de norma a nuestro pensamiento, juzgamos todo de acuerdo con ella. Pero esta verdad con propia subsistencia es Dios. (San Agustín no propone ninguna prueba cosmológica autónoma. Es cierto, no obstante, que en la prueba cuyos rasgos generales acabamos de describir, se elaboran los elementos de hermosura, insuficiencia y mutabilidad del mundo. En los casos en que tales. reflexiones aparecen aisladamente en las obras de San Agustín, deben ser consideradas como partes del conjunto total que es «la prueba agustiniana de la existencia de Dios».).

Sólo una pequeña distancia separa a San Agustín del así llamado argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury (muerto en 1109). San Anselmo quiere evitar el rodeo a través de la Creación y se esfuerza por demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios, sobre la cual todos están de acuerdo. Todos piensan que Dios es la plenitud del ser, no pudiéndose concebir nada más grande. A esta grandeza corresponde también la existencia. Si el Ser supremo no existiese, se podría concebir algo superior: un Ser supremo que existiera. Más aún, el Ser supremo e insuperable es de una grandeza tal que no puede ser concebido sin la existencia. Si se pudiese pensar que no existe, entonces podríamos concebir un Ser superior a El, un ser que existiese necesariamente y el que, por consiguiente, sería superior al Ser supremo, que es Dios, según lo presupuesto.

Contra este argumento objetó Gaunilo—contemporáneo de San Anselmo—que hay en él un paso ilícito del plano de lo ideal del pensar al de lo real, a la realidad. Gaunilo expuso su objeción en su *Liber pro incipiente*, replicando a su vez San Anselmo en una obra titulada *Contra Gaunilum*. La repitió luego Santo Tomás de Aquino y más tarde Kant, quien rechaza todas las pruebas de la existencia de Dios de los pensadores medievales, diciendo que son argumentos «ontológicos». La mayor parte de los filósofos y teólogos de la Escolástica han adoptado desde en-

tonces la objeción. San Buenaventura, Mateo de Aquasparta, Duns Escoto y Leibnitz han seguido las huellas de San Anselmo. El argumento en cuestión se vuelve a discutir hoy vivamente, examinándose su sentido y su alcance. Nadie ha podido presentar hasta ahora una explicación plausible de las ideas anselmianas. Tampoco E. Gilson (*Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, en «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge», 9, 1934, 5-51) se atreve a decidir si San Anselmo habla como filósofo, queriendo asegurar racionalmente la existencia de Dios, o como teólogo ya convencido de la existencia de Dios, o como místico a quien interesa sobre todo la unión con Dios.

La validez del argumento depende de la validez concedida a la doctrina platonizante según la cual el conocimiento implica la palpación de una realidad real; más aún, la unión con ella (compárese el empleo de la palabra «conocer» para designar la unión de los sexos). De ser así, entonces la idea de Dios no se puede considerar como mero contenido de conciencia del Ser supremo, sino que se refiere a una realidad espiritual objetivamente percibida. Desde el punto de vista de la epistemología aristotélica, es preciso rechazar la validez de este argumento si pretende ser una prueba filosófica de la existencia de Dios, por constituir un paso lógicamente ilícito del orden de lo conceptual al de la realidad. La refutación se puede fundamentar concisamente de la siguiente manera: frente al concepto de Dios considerado como «el Ser supremo existente», surge la pregunta de si este concepto es «exacto». A pesar de que todos puedan estar de acuerdo en lo que se refiere a la determinación de Dios, esto no excluye que pueda tratarse de una ilusión. ¿Cómo se puede constatar que el hombre no será víctima de un engaño de sí mismo al proponer esa definición de Dios? Según la doctrina aristotélica sobre la abstracción, disponemos de un solo y único medio: hay que mostrar la validez de los procedimientos mediante los cuales llegamos a formar el concepto de Dios. Para ello tenemos que recurrir a las pruebas de la existencia de Dios, cuyo punto de partida es la realidad que nos rodea. El concepto de Dios, en tanto Ser supremo existente, es el resultado de esas pruebas. Ahora bien: si el concepto en cuestión ha sido hallado empleando las pruebas de la existencia de Dios, resulta supérfluo convertirlos en punto de partida para la formación de una nueva prueba de esa existencia.

h) No una prueba formal de la existencia de Dios, pero sí una impresionante alusión a esa existencia la constituye el hecho de que la negación de Dios y de su soberanía, implica la destrucción del hombre y del mundo, y traiga consigo una vida indigna del hombre. El hombre queda totalmente desorientado cuando Dios ha dejado de tener importancia para él. Con emocionantes palabras de visionario ha descrito Nietzsche, en el siglo pasado, la desorientación del hombre que no cree en Dios: «¿Adónde se ha ido Dios? Nosotros le hemos matado. Todos nosotros somos sus asesinos... ¿Cómo hemos sido capaces de beber el mar entero? ¿Quién nos ha dado la esponja con que hemos podido borrar el horizonte entero? ¿Qué hemos hecho cuando desprendimos la Tierra del Sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos estamos alejando de todos los soles? ¿Es que nos estamos cayendo, incesantemente? ¿Hacia detrás y hacia todos los lados? ¿Hay además un arriba y un abajo? ¿No vagamos perdidos en la infinitud de la nada? ¿No sentimos en nuestro rostro el vaho del espacio vacío? ¿No sentimos que va aumentando el frío? ¿No se va acercando la noche, continuamente, una noche cada vez más densa?... ¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros los que le hemos matado!... ¿No son demasiado grandes para nosotros las proporciones de esta acción? ¿No deberemos convertirnos en dioses para hacernos dignos de ella? Nunca hubo acción alguna más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán a una época histórica superior a todas las que ha habido hasta ahora, gracias a esta acción... Este terrible acontecimiento está todavía en camino y marcha hacia adelante» (*Die Fröhliche Wissenschaft*, número 125). De manera semejante, Dostojewski ha descrito los abismos que se abren ante el hombre como consecuencia de la negación de Dios (Th. Steinbüchel, *F. M. Dostojewski*, 1947).

La desorientación del hombre se refiere tanto a la vida del espíritu como a la de la voluntad (moralidad) o a la del sentimiento. El que niega a Dios pasa a ser víctima del egoísmo, de la mentira y del odio. Al hacerse independiente de Dios incurre en un estado de desesperada soledad, queda desamparado, pierde el sentido último de la existencia. El que niega a Dios tiene que vivir frente al absurdo, frente a la nada. El ateo se convierte en *nihilista*, pierde su verdadera mismidad. La pérdida de Dios equivale a la pérdida de sí mismo.

Dos posibilidades quedan al hombre en medio de esta situa-

ción de absoluta desesperación y absurdo. Puede tratar de dominar el absurdo con ánimo decidido y reconcentrando todas sus fuerzas. Al proceder así, experimentará que esa tentativa tiene como resultado un estado de enervante excitación vital y la parálisis de todas las fuerzas libertadoras y vitalmente fructíferas, y experimentará también que el miedo destruye su vida. Aun cuando trata de olvidarlo, entregándose al ajetreo y bullicio mundano, continuará actuando en la profundidad inconsciente del yo (neurosis). También puede, en cierto sentido, fijar su atención en una parte del mundo absurdo, tratando de crearse un sentido provisional. En el lugar de los valores del espíritu, de la voluntad y del corazón, garantizados por Dios, colocará nuevos valores, una nueva verdad y un deber nuevo. El superhombre nietzschiano es una de esas tentativas. Al plasmarlo usurpa algo que sólo pertenece a Dios; en actitud de orgullo satánico acomete una empresa superior a sus fuerzas, la cual finalmente llega a ser la causa de su ruina total. Como enseña la Historia, el superhombre se convierte en un ser inhumano e infrahumano.

La negación de Dios destruye no sólo al individuo, sino también toda forma de comunidad humana, despojando al hombre de la garantía de su dignidad. El hombre despojado de su dignidad divina desciende a la categoría de cosa, de «material humano», y como a tal se le trata, se le usa y se abusa de él. Este peligro es tanto mayor cuanto que en la vida de sociedad no avalada por Dios, el hombre está a merced de las fuerzas del odio y del egoísmo. De esta manera se convierte en animal de rapiña. La Humanidad infrahumanizada busca su refugio en la dictadura, cuya misión consiste en domar los «animales de rapiña humanos», a fin de terminar con su lucha y destrucción mutua. Y la dictadura, por su parte, hace necesaria la aparición del revolucionario, el cual se esfuerza por acabar con la esclavitud. Esto tiene validez aun suponiendo que el hombre medio se haya acostumbrado a la dictadura. Así la fatalidad sigue avanzando hacia un futuro del todo imprevisible.

La negación impía de Dios es también causa de la *destrucción de la tierra,* destinada a proporcionar al hombre habitación, alimento y vestido. La impiedad desencadena en el hombre instintos de destrucción. La destrucción de la tierra que el hombre va llevando a cabo es un proceso irreversible. Es posible que llegue por

fin el día en que la Humanidad impía ya no encuentre en la tierra lo que necesita para habitar, vestirse y alimentarse.

Estas afirmaciones no son el resultado de reflexiones especulativas; antes al contrario, la Historia demuestra su exactitud. Esta experiencia de la Historia constituye una prueba indirecta de la existencia de Dios.

El hombre iluminado por Cristo sabe que el carácter destructivo de la impiedad proviene de que es ella la causa de que el diablo entre en este mundo. La Sagrada Escritura nos enseña que el diablo impera donde Dios ha dejado de dominar. En el tratado sobre la Creación hablaremos con más detalle sobre las relaciones que median entre el abandono a Dios y la verdadera Humanidad, entre impiedad e inhumanidad.

5. La constatación del Concilio Vaticano relativa a la cognoscibilidad natural de Dios ha sido interpretada auténticamente y formulada con más precisión en el juramento contra el Modernismo prescrito por el Papa Pío X. El Concilio Vaticano no decidió formalmente la cuestión de si el conocimiento de Dios se obtiene mediante pruebas o de otros modos; por ejemplo, por medio del presentimiento, de la intuición o un postulado de la razón práctica (aunque teniendo en cuenta las circunstancias habrá que admitir que también el Concilio Vaticano se refería a la cognoscibilidad de Dios mediante pruebas). El juramento contra los modernistas ha esclarecido formalmente la cuestión. Según él, Dios, origen y fin de todas las cosas, puede ser *conocido con seguridad y, por consiguiente, demostrado como causa por medio de los efectos,* con la luz natural de la razón, a partir de lo creado; es decir, de las obras visibles de la Creación (D. 2145; NR. 65).

Por consiguiente, la demostrabilidad de Dios, es decir, la cognoscibilidad de su existencia mediante actos de deducción causal, tiene casi el valor de una proposición de fe (*fidei proximum*). A pesar de que el Concilio Vaticano haya evitado esta más clara y precisa forma de expresión, es cierto que, como ya vimos más arriba, la Iglesia ha expuesto de diferentes maneras su convicción de que Dios es demostrable. Por ejemplo: en las declaraciones contra Bautain y Bonnetty (D. 1622; 1650) y en una carta del Papa Pío XI al arzobispo de Munich y Freising de 11 de diciembre de 1862, en la cual se rechazan los errores del teólogo Frechschammer (D. 1670; NR. 24).

También en el juramento contra el modernismo se trata sólo de la posibilidad y no del conocimiento efectivo de Dios de éste o aquél hombre.

6. Sobre la cuestión de cómo el hombre concreto llegue a obtener con seguridad la convicción de que Dios existe no se ha emitido formalmente fallo alguno, ni en la definición del Concilio Vaticano ni en el juramento contra los modernistas. No obstante, el Concilio Vaticano presenta una alusión a la *cuestión de hecho,* cuando después de constatar que Dios puede ser conocido con la luz natural de la razón por medio de las cosas concretas, continúa: «No obstante, ha sido grato a la Sabiduría y Bondad de Dios revelarse a sí mismo y a sus designios eternos al género humano de otro modo: por medios sobrenaturales... A esta Revelación divina hay que atribuir el que todos los hombres puedan conocer fácilmente, con seguridad y sin mezcla de error aun en el estado actual del hombre, lo que con respecto a las cosas divinas no es de por sí inaccesible a la razón. Pero no se puede decir que la Revelación sea absolutamente necesaria. Es solamente necesaria porque Dios, en su Bondad ilimitada, ha destinado al hombre a una meta sobrenatural, a saber, a participar en sus bienes divinos, lo cual sobrepasa totalmente las posibilidades del conocimiento humano» (D. 178, NR. 33). Este texto demuestra que están de acuerdo con el Concilio Vaticano los teólogos que, teniendo en cuenta la debilitación del espíritu humano ocasionada por el pecado original, opinan que el vivo convencimiento de que Dios existe es obra de la gracia. Al Concilio Vaticano le interesaba sólo constatar que el espíritu del hombre, al número de cuyas actividades pertenece la búsqueda de Dios, no ha sido totalmente corrompido hasta en sus raíces por el pecado original, aunque debido al pecado tenga que tropezar en su actividad esencial con dificultades grandísimas, que sólo pueden ser superadas a costa de esfuerzos humanos. (Consúltese el tratado sobre la Gracia.)

La constatación del Concilio Vaticano sobre la necesidad relativa de la Revelación sobrenatural en lo que concierne al conocimiento seguro, rápido y cierto de verdades religiosas naturalmente cognoscibles, es como un lejano eco de la alegría y de la acción de gracias con que la Iglesia antigua ensalza a Dios por el conocimiento de El que nos ha sido otorgado en Cristo. En el más antiguo de entre todos los sermones cristianos que conocemos se

nos dice lo siguiente: «¡Cuántos dones no le debemos a El (Cristo)! El es quien nos ha otorgado la luz... Ciego era nuestro conocimiento en los tiempos en que adorábamos las obras hechas de mano del hombre y toda nuestra vida no era sino una muerte. Nos rodeaba la oscuridad y nuestros ojos estaban llenos de tales tinieblas. De pronto se abrieron, en el momento en que nos decidimos a despojarnos de las tinieblas que nos rodeaban. Es, pues, nuestro primer deber que nosotros, los vivos, no adoremos a los dioses muertos y no les ofrezcamos sacrificios; al contrario, por medio de El hemos conocido al Padre de la verdad.» (La así llamada *Carta segunda de San Clemente a los de Corinto,* 1, 3 y siguientes; BKV, 294.) Los cristianos conocen a Dios y creen en El. En eso consiste la fuerza y la dignidad de su Ley. «Los otros pueblos van por el camino del error y conducen al error prosternándose ante los elementos del mundo; como ebrios, dando traspiés, se empujan los unos a los otros y caen» (Arístides, *Apología,* XV, 1 y sigs.; consúltese XV, 12; XVI, 1 y 6; BKV, 48 y sigs.; 51, 53; véase el artículo de Rothenhäusler mencionado en el § 28, 1).

7. Se podrían tener ciertos reparos de si la decisión eclesiástica no constituye una *intromisión* injustificada en asuntos de orden natural; además de ser *superflua,* puesto que tenemos la fe. Al que de tal manera objetase, se le podría replicar lo siguiente: Dios, en su automanifestación misericordiosa expresa nos da la clave de su Revelación natural. De esta manera, la última aparece con más claridad y precisión. Además, nos enseña cuáles son las consecuencias que el pecado trae consigo con respecto al espíritu humano, y asimismo nos manifiesta los límites de éste. Finalmente, para llegar a obtener un concepto claro de la autocomunicación sobrenatural de Dios, es preciso conocer lo que es la Revelación natural. Sólo conociendo la última se puede comprender y apreciar en su magnitud la primera.

A la decisión del Concilio Vaticano tampoco se la puede acusar de racionalismo o de que exagere o sobreestime las fuerzas de la inteligencia humana. Asegura la dignidad del espíritu al mostrar la relación que le une con Dios, y, por lo tanto, asegura también en último término la dignidad de la persona humana. Negar al hombre la posibilidad de conocer a Dios, equivaldría a afirmar que el espíritu humano no posee la capacidad esencial de comprenderse a sí mismo en toda su profundidad; es decir, equival-

dría a afirmar que no puede actuar de un modo apropiado a su más profunda esencia, que no es capaz de realizar su existencia y su vida de una manera objetiva. Según San Ireneo, el no conocer a Dios es igual que dejar de ser hombre (*Contra las herejías,* IV, 20, 7; BKV, II, 388).

8. No es objeción contra la decisión del Concilio Vaticano el que, fuera del ámbito bíblico, la razón natural no haya llegado a encontrar con seguridad en ningún sitio el camino que conduce al Dios vivo, ni el hecho de que hasta nieguen la cognoscibilidad natural de Dios los que no han sido iluminados por la luz de la Revelación sobrenatural. En efecto, las posibilidades de un orden ínfimo (el natural) se conocen en el plano de un orden superior (el sobrenatural) mejor que en el plano del orden ínfimo mismo. También en lo que a esto se refiere tiene validez la afirmación de que el hombre espiritual (pneumático), es decir, el que ha sido iluminado por el Espíritu Santo, emite su juicio sobre todos y no es juzgado por nadie. Juzga también las posibilidades de la razón natural, que permanecen ocultas para ésta misma (*I Cor.* 2, 15).

§ 31

Doctrinas opuestas a la revelación divina de su existencia y cognoscibilidad.—El ateísmo

1. Al hablar aquí de las teorías que se oponen a la doctrina católica sobre el conocimiento de Dios, lo hacemos atendiendo a que el fondo oscuro constituído por el error hace resaltar la verdad con mayor claridad e impresionante resplandor. La negación de Dios es lo que más directamente se opone a la convicción de la existencia de Dios. Puede presentarse bajo dos formas diferentes: o ignorancia de Dios o negación de la existencia de Dios, fundándose en argumentos especiosos. Son, respectivamente, el ateísmo negativo y positivo.

2. Está aún por decidir la cuestión de si una convicción, cualquiera que ella sea, de la existencia de Dios, es algo tan esencial a la misma naturaleza del hombre que el *ateísmo resulta imposible.*

a) En lo que concierne al ateísmo negativo, la mayor parte de los teólogos convienen en afirmar que la ignorancia completa de Dios no puede darse en un ser humano que tenga plena conciencia de sí mismo. Según esta opinión, una idea cualquiera acerca de un «Tú» sobrehumano se impone con tal espontaneidad y viveza al pensamiento sano y recto, que no habrá jamás un hombre plenamente consciente de sí mismo e ignorante a la vez de que Dios exista, por muy imperfectas que sean las representaciones en las que Dios aparezca.

La razón de ello radica en que el hombre en lo más íntimo de su ser tiene afinidad con Dios, de suerte que esta estructura íntima de su propia esencia ha de serle conocida de algún modo, por lo menos a manera de presentimiento.

Efectivamente, según los testimonios que aporta la historia de las religiones, hasta ahora no pudo encontrarse un pueblo que no creyera en Dios o en dioses. Este hecho prueba con cierta seguridad que, de no impedirlo a la fuerza, el conocimiento de Dios es inseparable de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. A la vista, sin embargo, de la *incredulidad de los tiempos presentes*, cabe preguntarse si el órgano capaz de conocer a Dios no habrá podido atrofiarse de tal forma que, efectivamente, puedan hoy darse muchos hombres que sean ignorantes totalmente en lo relativo a la existencia de Dios.

b) ¿Se puede eliminar a la fuerza el conocimiento de manera que alguien pueda estar convencido con conciencia recta de que Dios no existe? Expresándonos con otras palabras: ¿se da el ateísmo positivo? Está fuera de toda duda que existen sistemas filosóficos en los cuales no hay lugar reservado para Dios. Puede concebirse que alguien sea absorbido por los métodos de su ciencia—por ejemplo, las ciencias naturales—completamente y se forme un sistema científico puramente mundano y en sí cerrado de manera que otro método filosófico que no sea el apropiado para su ciencia—que no basta para el conocimiento de Dios—le parezca erróneo y considere la idea de Dios como un trastorno de su sistema filosófico. Por consiguiente, es cierto que hay *teorías ateas*, mas con ello no queda resuelto si también hay *hombres ateos*. Puede, en verdad, haber contradicción entre la afirmación teórico-abstracta y la convicción vital-concreta, o, lo que es lo mismo, entre un sistema mental y la persona de su elaborador. Esto

aparece con toda claridad, como ya dijimos en otro lugar, al comparar la ideología de un filósofo idealista con su comportamiento práctico al ver que se acerca un automóvil a toda velocidad.

Cuando se trata de resolver el problema que nos interesa aquí, hemos de tener presente no confundir estas dos cosas: negar un *ídolo* no es lo mismo que negar a Dios. La negación de una falsa e indigna idea de Dios no supone necesariamente la negación absoluta de Dios, aunque el que la ejecute pueda estar erróneamente convencido de que al negar al ídolo niega la idea de Dios, cualquiera que ella sea. Así, por ejemplo, si alguien debido a una falsa educación religiosa creyese que la idea de Dios, mejor la imagen, considerada como un viejo señor de barba blanca, no sólo es algo que sirve exclusivamente para ayuda de la imaginación, sino que es también la reproducción exacta de la misma realidad divina, y si andando el tiempo llegara un día a negar al Dios concebido de esta manera, su actitud no implicaría necesariamente la negación absoluta de la existencia de Dios. Puede suceder que su «no» lanzado contra Dios implique un reconocimiento tácito del verdadero Dios; más aún: cuando se crece en el conocimiento de Dios siempre y continuamente se están demoliendo ideas falsas e imperfectas de Dios.

Aunque el hombre plenamente consciente de sí mismo no puede eliminar de una manera definitiva el conocimiento de Dios —tarde o temprano volverá a renacer en él la convicción de que Dios existe—, es cierto que en la literatura de los últimos siglos encontramos hombres que, al parecer, niegan con plena convicción la existencia de Dios (piénsese, por ejemplo, en las novelas de Dostojewski). A base de los documentos históricos de que disponemos no se puede decidir la cuestión de si hay que dar crédito a los defensores y partidarios de la *filosofía existencial* o de la *filosofía de la vida*, que afirman estar convencidos de que Dios no existe; tampoco se puede dar asentimiento pleno a los maestros y discípulos del *bolchevismo ateo*, que dicen mantener las mismas convicciones, así como a los que pretenden ser ateos sin depender de un sistema determinado. Hay que contar con que tales afirmaciones presuponen una autocomprensión defectuosa. Sumamente instructiva es la actitud de Ivan Karamasov, tal y como la describe Dostojewski: no niega formalmente que Dios exista, sólo se subleva contra El. (Consúltese Th. Steinbüchel, *F. M. Dostojewski*, 1947, 81.)

Si alguien está plenamente convencido de que Dios no existe, su actitud, de acuerdo con las declaraciones de la Sagrada Escritura arriba mencionadas, implica culpa personal, ora sea que la negación de Dios en sí misma considerada es ya un pecado, ora que esa negación es la consecuencia necesaria de los pecados.

3. Los motivos de la negación de Dios hay que buscarlos mejor, unas veces en el hombre, otras veces en el mundo. En lo que se refiere a los motivos cuyo fundamento se halla en el hombre mismo, hay unos que se derivan de la esfera de la razón mientras que otros provienen de la esfera de la voluntad, o bien del sentimiento (véase lo dicho en el § 30, *a*) I, *aa*) y *bb*).

a) En lo que atañe a la razón, puede concebirse la posibilidad de una negación transitoria de la existencia de Dios, si tenemos en cuenta que la realidad de Dios no se impone como evidente a los ojos espirituales del hombre, además de que la fuerza cognoscitiva de éste ya se encuentra debilitada. Dios está más bien oculto en el mundo. Más aún: las imperfecciones y los dolores del mundo le ocultan de tal manera que puede hasta pasar desapercibida su existencia (aunque esto no ocurre sin culpa del hombre). El dolor que vemos en el mundo vela la faz de Dios; el hombre a su vez ve a Dios presente en la oscuridad y le ve con una capacidad de visión espiritual enturbiada por èl pecado. En esto precisamente consiste la posibilidad y el peligro de pasar por alto a Dios cuando o no se presta atención o se pretende voluntariamente pasarle por alto.

He aquí lo que escribe Newman con respecto a este estado de cosas: «Todos consideramos espontáneamente la doctrina de la existencia de Dios como una especie de principio fundamental, o como un supuesto necesario. Lo que menos importa son las pruebas, antes bien, ha sido introducida en su espíritu; a modo de verdad que ni se le ocurre ni puede negar, tantos y tan abundantes son los testimonios de que dispone en la experiencia y en la conciencia de cada individuo. Este no podrá desarrollar el proceso demostrativo ni podrá indicar cuáles son los argumentos particulares que contribuyen de consuno a producir la certidumbre que lleva en su conciencia. Pero sabe que está en lo cierto y nì quiere dudar ni se siente tentado a hacerlo, y podría (en caso de que fuese necesario) indicar por lo menos los libros o las personas que podrían proporcionarle las pruebas formales sobre que se funda el conocimiento de la existencia de Dios, así como el proceso demostrativo, irrefutable y científico, que de ahí se deriva, capaz de resistir los ataques de los escépticos y de los librepensadores. Al mismo tiempo descubriría, en caso de que estuviese en condiciones de examinar personalmente el asunto, que los incrédulos se hallan en una posi-

ción favorable, ya que la doctrina tropieza con una serie de objeciones que él no puede refutar de manera satisfactoria, problemas que no puede resolver, misterios que no puede comprender ni explicar. Podría notar que la argumentación debería ser más perfecta y completa de lo que es. No llegaría a descubrir nada capaz de invalidar la fuerza de la argumentación, pero podría descubrir cosas que le dejarían perplejo en las discusiones, o que le ofrecerían motivos para dudar, motivos aparentemente fundados, bien que no reales» (Przywara-Karrer, *Newman* I, 7 y sigs. Véase también el texto de Pascal antes citado).

b) En la esfera de la voluntad y del sentimiento vital hallamos una serie de aberraciones capaces de conducir a la negación de Dios:

I. El predominio de los instintos bajos. Quien sin reservas se entrega a las exigencias del materialismo y del sensualismo, ya aparezcan bajo formas refinadas o bajo formas groseras, termina por no ver ninguna clase de valores espirituales, por no hablar de lo que está allende el hombre. Una forma de este materialismo demoledor de la creencia en Dios es la actitud de la burguesía fatua, que sólo se interesa por la utilidad de las acciones y no por el valor interno de esas acciones, negando toda clase de derechos o de realidad a cuanto no suministra una utilidad inmediata. Esta es precisamente la actitud contra la cual luchó Nietzsche con tanta energía y mordaz sarcasmo.

II. La indolencia del corazón. Es un enemigo de la fe en Dios, el más imperceptible, pero también el más peligroso. Consiste en una falta de entusiasmo animoso; a los que adolecen de esta indolencia no les causan alegría alguna las cosas divinas. El indolente no desea aventurarse a emprender cosas grandes, la indolencia es una especie de miedo y vértigo que se apodera del espíritu cuando éste se ve colocado ante la majestad de Dios, con el cual ha de entrar en relaciones. El indolente quiere desentenderse de las obligaciones de magnanimidad que puede imponer al hombre la existencia de Dios. Al sentirse incapaz de subir hasta la altura de la majestad y la grandeza, huye de Dios. En el terreno del espíritu se comporta totalmente de acuerdo con el siguiente refrán: prefiero lo pequeño con tal que sea mío. Desea que se le deje en paz, que no se le inquiete. Kierkegaard llama a esta actitud «desesperación de los débiles».

Una derivación de esta fuga es la inquietud errabunda del es-

píritu manifestada muchas veces bajo la forma de charlatanería, curiosidad insaciable, desenfreno impío, tendencia a «abandonar el castillo del espíritu para perderse en el ajetreo del mundo», desasosiego interno, vagabundeo y falta de decisión. (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* 2.ª II[al], qu. 35, a. 4 ad 3. Véase Pieper. *Sobre la Esperanza,* 2.ª ed., Rialp, 1953. J. A. Lux, *Wanderung zu Gott,* 1926. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschaunne gen,* 3.ª ed., 1925. Idem, *Nietzsche und das Christentum,* sin fecha. Claudel-Riviére. *Correspondencia,* 1907-1914, editada por R. Grosche, sin fecha.)

Es necesario resaltar un tipo de fuga ante la faz de Dios; la provocada por la mala conciencia. El hombre malo considera a Dios como peligro y amenaza: por eso se esfuerza por quitárselo de encima, sirviéndose para ello de la charlatanería. Pretende engañarse a sí mismo en lo referente a la existencia de Dios. Respecto a esto es sumamente instructivo lo que Nietzsche escribía en cierta ocasión: «Tuvo que morir, miraba con ojos que veían el fondo y lo recóndito del hombre, toda su oculta vergüenza y fealdad. El Dios que lo veía todo, que veía también al hombre; ese Dios tenía que morir. El hombre no puede tolerar que exista un tal testigo» (*Also sprach Zarathustra,* Obras completas, volumen II, 382 y sigs.).

En nuestro tiempo la indolencia del corazón, que encierra un peligro vital para la convicción de Dios, se presenta bajo formas que apenas si se habían dado hasta ahora: completa indiferencia y abulia. Son el resultado del desinterés del corazón humano, cuyas fuerzas se encargan de agotar la dureza y el ajetreo de la vida diaria. Este corazón atrofiado por el desasosiego y la inquietud, por el bamboleo y penuria de la vida cotidiana, ha ido borrando los problemas concernientes a los valores espirituales y más aún los que se refieren de una manera directa a la existencia de Dios. El hombre, esclavizado por la técnica, ha perdido su verdadero semblante espiritual y corporal, se ha sometido completamente a la opinión pública, dejándose conducir por ella. Exagerando se puede decir: un hombre así es incapaz de entrar en relación inmediata con Dios (A. Lang, *Umkämpftes Christentum,* 1947. A. Delp, S. J., *Im Angesicht des Todes,* edición de P. Bolcovac, S. J., 1947. E. Wasmuth, *Johannes oder vom Menschen im Kosmos,* 1946).

III. El orgullo y el odio. Estas dos actitudes son las que más directamente se oponen a abandonarse en las manos de Dios. El orgulloso se encierra en sí mismo, y fuera de sí mismo no reconoce ninguna clase de valor. Es más, como él afirma, al bastarse a sí mismo no necesita de esos valores. Cree que Dios, cuyos mandatos debe reconocer el hombre, es un peligro que amenaza la libertad y grandeza humanas. Recaba para sí una especie de grandeza divina. En este sentido afirma Bakunin que Dios, aun en el caso de que existiese, debería ser destruído (Thomas Steinbüchel, *F. M. Dostojewski. Sein Bil vom Menschen und vom Christen*, 1947, 88). Nietzsche, en idéntico sentido, decía: «¿Cómo podría yo tolerar no ser Dios en caso de que hubiese dioses? Por consiguiente, los dioses no existen» (*Also sprach Zarathurstra: Auf den Glückseligen Inseln*). La misma vida de Nietzsche pone de manifiesto cómo la actitud orgullosa puede llegar a adquirir una influencia fatal sobre el hombre. Nietzsche continúa: «Yo saqué la conclusión, y ahora es ella la que me arrastra». La autodivinización del hombre incapaz de tolerar la existencia de Dios se encarna en el superhombre creado por Nietzsche, ser a quien se le atribuyen todas las opiniones que según la fe del creyente corresponderían sólo a Dios. Muchas formas de la Filosofía existencial, no obstante hablar de trascendencia, niegan la existencia del Dios vivo porque Dios limita la libertad e independencia del hombre. (Así Jaspers. Véase también H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, dos volúmenes, 1946; A. González Alvarez, *La idea de Dios en la Filosofía existencial*, 1945.) El odio, la otra actitud hostil a Dios, es la respuesta que el corazón humano, egoísta y enfrascado en el mal, da a la santidad y superioridad de Dios. Como Dios es en todo radicalmente distinto al hombre, se presenta ante éste imponiendo exigencias y obligaciones y constituye un motivo de profundo desasosiego para el hombre que vive en un estado de autonomía exagerado, que cree bastarse a sí mismo, que se aísla herméticamente y niega cuanto no sea él mismo. Así surge un sentimiento de malestar que puede llegar a convertirse en repugnancia y aun hasta en odio absoluto. El odio es una reacción original contra la santidad personal de Dios, un acto de rebeldía contra El, algo egocéntrico y placentero. El grado supremo de su desarrollo lo constituye esa forma de vida a la que llamamos infierno. El odio consumado por el hombre en su peregrinación es precursor de esa rebelión consumada y satáni-

ca, propia del infierno. El hombre, obcecado por el odio, queda incapacitado para percibir dentro de la Historia los valores divinos. El odio a Dios es más intenso que cualquier otra forma que pueda darse al odio, ya que va dirigido contra un valor que es infinitamente superior a todo otro valor. Dios es para el hombre el más importante valor personal, a la par que es el valor más próximo; por ello para rechazar a Dios, el hombre ha de hacer esfuerzos mucho mayores que los que haría para rechazar cualquier otro tipo de valor. Cuanto acabamos de decir conserva su validez en lo que concierne a la época histórica nacida en Cristo. Porque Dios, por decirlo así, hostiga al hombre en Cristo y el hombre, que ahora quiere desentenderse de este Dios que se revela y aproxima a nosotros en Cristo, tiene que esforzarse mucho más que el incrédulo de los tiempos anteriores al Cristianismo. De ahí resulta que el odio a Dios en la era cristiana presenta un grado de especial intensidad, ni conocido ni aun siquiera posible en los tiempos precristianos.

4. Con respecto a la realización concreta del ateísmo, vamos a limitarnos a una rápida ojeada de la historia de la antigüedad y de la de los tiempos modernos.

I. En el horizonte de la fe bíblica aparecieron, según E. Stanffer (en *Theologisches Wörterbuch zum NT*, III, 121 y sigs.), las siguientes formas fundamentales de ateísmo:

a) El ateísmo práctico de los hombres superficiales, de los necios, de los orgullosos, de los vividores y de los hombres embrutecidos (tan a menudo combatidos en el Antiguo Testamento).

b) La secularización de la religión a causa del poder autócrata del Estado. El Antiguo y el Nuevo Testamento condenan el culto a los soberanos derribados en el Oriente y más tarde en Roma, del culto al Estado, por considerarlo como orgullo satánico y usurpación de un honor sola y exclusivamente debido a Dios.

c) En la época helenística la creencia en el destino diluye la fe en los dioses, adoptando rasgos ora heroico-fatalísticos, ora mágico-astrológicos.

d) El racionalismo filosófico disgrega la fe en Dios heredada de los antepasados y destruye las creencias.

e) La duda religiosa surgida ante las contradicciones que existen entre la fe en Dios y los procesos cósmicos, socavan los fundamentos mismos de la fe, pudiendo conducir al hombre hasta la desesperación más absoluta.

f) Contraoposición y rebelión frente a Dios omnipotente. Cuando los arcanos de la fe en la Providencia lo oscurecen todo y el hombre no ve más que arbitrariedades y crueldad en el acontecer cósmico, la fe en Dios puede llegar a convertirse en odio a Dios (es, sin embargo, diferente la rebelión contra Dios derivada del autocratismo humano). Ese odio es una actitud satánica que querría destruir todas las obras de Dios. En una palabra, es la oposición que condujo a Cristo al patíbulo.

g) Por no creer en la multiplicidad de los dioses, los paganos acusaban de ateísmo a los cristianos. La apología de la fe cristiana del mártir San Justino comienza con la siguiente declaración: «Concedemos que somos ateos con respecto a los falsos dioses, pero no lo somos con respecto al verdadero Dios, padre de la justicia y de la castidad y de todas las otras virtudes, el cual no tiene nada de común con la maldad. Le veneramos y adoramos a El, y a su Hijo, el cual procede de El y nos ha enseñado estas cosas, y al Espíritu Santo, que habla por boca de los profetas, y le tributamos honor con la razón y la verdad, revelándole sin envidia a todos los que quieran conocerle como nosotros hemos llegado a conocerle. Porque, anhelando la vida pura y eterna, queremos vivir unidos con Dios, Padre y Creador del universo, y nos apresuramos a profesarle cuando el martirio lo exige, pues estamos convencidos firmemente de que pueden obtener esta vida los que con sus obras han probado ante Dios que son sus seguidores y anhelan la estancia en aquel lugar donde ninguna maldad produce tormento alguno. Esto es, pues, lo que esperamos, lo que nos ha enseñado Cristo y lo que nosotros enseñamos». (*Apología*, I, 6; BKV, 70).

II. En los tiempos modernos el ateísmo se ha visto fomentado con la nueva visión del mundo obtenida gracias a los descubrimientos e inventos y al deseo de autonomía del hombre, que se ha ido desarrollando, cada vez con más fuerza, a partir del Renacimiento.

En términos generales cabe decir: Los descubrimientos e inven-

tos a comienzos de la época moderna han ensanchado más y más las fronteras de la Tierra y del Universo. El mundo se ha ido haciendo cada vez más grande, hasta que el hombre ha llegado a no percibir sus límites. El mundo llegó a ser infinito: uno y todo. Para Dios no había ya lugar en él.

El mundo, considerado como infinito, pasó a ocupar el lugar de Dios. El hombre llegó a creer que ese mundo, con su riqueza y su potencia, era la realidad última y definitiva. Es sobre todo la astronomía la que puede darnos una idea de la infinitud atribuída al mundo por el pensamiento de la época moderna. Permítasenos citar un ejemplo: un rayo de luz recorre en un segundo un trayecto de 300.000 kilómetros. Suponiendo que en este momento parte de la Tierra un rayo de luz, llegará hasta el centro del Sol después de ocho minutos; pasados cuatro segundos, cruza la órbita de Neptuno, el planeta más alejado del Sol, pero tienen que pasar cuatro años hasta que llegue a la estrella fija más alta, y sólo después que han transcurrido unos trescientos o cuatrocientos años llegará hasta el límite del espacio que podemos investigar directamente con la ayuda de mediciones astronómicas. Después que hayan pasado un millón de años penetrará en la niebla de Andrómeda. El rayo de luz que el 18 de agosto del año 1901 reprodujo la imagen de la niebla de Andrómeda en una placa fotográfica del Instituto de Astronomía, en Heidelberg, salió de su punto de partida hace un millón de años, es decir, aproximadamente hacia fines del Terciario, reproduciendo la imagen de este lejano tiempo. Ahora bien, hay cuerpos celestes que distan de nosotros cientos de millones de años de luz (Hopman, *Weltallkunde*, 1928, 205 y sigs.). No somos capaces de figurarnos las proporciones inconmensurables de este mundo.

Se puede describir de la siguiente manera la impresión que produce sobre el órgano religioso del hombre el mundo que ha pasado a ocupar el lugar de Dios. Primeramente, este mundo, del que ya no se puede retroceder, se concibe como realidad religiosa. El hombre moderno, después de haber perdido la fe en el Dios vivo, percibe en la Naturaleza misma un fondo de numinosidad. De esta manera surge la idea de la Naturaleza santa, misteriosa, creadora de todo lo que es, la idea de Dios-Naturaleza. Son sus representantes, no obstante reinar entre ellos las más grandes diferencias, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Hölderlin y Schelling. La verdadera

religiosidad consistirá en adoptar la actitud debida frente a la Naturaleza. Lo natural es también, al mismo tiempo, lo santo y lo religioso; lo innatural, lo que se opone a la Naturaleza, es simplemente un sacrilegio. Como quiera que el mito da forma y figura al fondo numinoso de la Naturaleza deificada, la época moderna muestra gran interés por los mitos de la antigüedad, aunque ella misma no haya sido capaz de crear un mito auténtico.

En el transcurso del tiempo la visión moderna del mundo ha ido transformándose cada vez más según se desarrollaban las ciencias naturales. Con evidencia creciente ha reconocido el hombre que el mundo es de grandeza finita y limitada; ha ido perdiendo la conciencia del fondo numinoso del Universo. Las ciencias naturales le han enseñado que los hechos y fenómenos mensurables y sujetos a control son la única realidad. De esta manera ha llegado a creer que el pragmatismo y la fidelidad a los hechos son la única actitud justa y correcta. Sólo lo que percibimos directa e inmediatamente tiene validez: positivismo. En el transcurso del siglo XIX el mundo vino a ser considerado como una totalidad regida por leyes mecánico-causales. Debido a progresos ulteriores, las ciencias naturales han abandonado esta idea.

Los descubrimientos e inventos de los comienzos de la época moderna son la causa de que el hombre consagre al mundo el amor y la veneración con que el creyente se presenta ante Dios. El mundo, su hermosura y majestad, son considerados por el hombre como el valor supremo. La organización de la Tierra, encomendada por Dios al hombre (*Gén.* 2, 15) como administrador suyo, se convirtió en el quehacer humano principal. La ciencia, el arte y la técnica adquirieron el elevado rango que según el creyente sólo corresponde a la religión. Goethe escribía en una ocasión: «El que posee arte y ciencia, tiene ya religión. El que no las posee, que tenga religión». Se creía que la empresa de dar forma al mundo progresaría y adelantaría indefinidamente: fe en el progreso. El hombre esperaba que la creación de valores culturales traería consigo un desarrollo indefinido de la vida y existencia humanas: fe en la Humanidad. Consúltese R. Guardini, *Welt und Person,* 1939. G. Grupp, *Die Verweltlichung des Lebens in der Neuzeit,* 1922. P. Hazard, *Die Krisis des europäischen Geistes,* traducción por H. Wegener, 1939. Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaac Newtons,* 1945. K. Eder, *Deutsche Geisteswende*

zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1937. W. Nesle, *Die Krisis des Christentums*, 1947.

Alejado Dios del mundo, el hombre se colocó a sí mismo en el punto céntrico de la vida espiritual y ética, considerándose cada vez más y más como norma y medida según las cuales todo debería ser medido y valorado. Al proceder así sirven de norma ora la razón, ora la voluntad, ora el sentimiento de la vida. No contento con esto, va todavía más allá de esta actitud presuntuosa: en el superhombre de Nietzsche y en la filosofía existencial de Sartre —aquí de otro modo—reclama para sí mismo el título de creador de nuevos valores en un mundo que ha quedado vacío a consecuencia de la «muerte» de Dios. Se considera el creador del mundo.

b) Puntualizando la negación de Dios, propia de la época moderna, ha pasado por las siguientes etapas. Al principio el hombre moderno, presa de un individualismo científico, económico y político, no se rebela directamente contra Dios, sino contra la Revelación sobrenatural y divina anunciada por el Cristianismo. Mas la negación del Cristianismo termina por convertirse en negación absoluta del Dios vivo en sí. En efecto, para luchar contra la Revelación sobrenatural se aducen argumentos que atacan la existencia del Dios vivo sencillamente. Al atacar al Cristianismo el hombre adopta una actitud de autonomía cada vez más y más radical, que elimina no sólo el reconocimiento sumiso de la Revelación sobrenatural del Dios vivo, sino también el reconocimiento de cualquier forma de realidad divina. (Consúltese H. Thielecke, *Fragen des Christentums an die moderne Welt*, 1947.)

aa) El proceso de autonomía del hombre total iniciado por el Renacimiento aparece en el siglo XVIII bajo la forma de autonomía de la razón. El desarrollo comienza con la filosofía de Descartes (muerto en 1650), el cual define que la claridad y la distinción son el único criterio de la verdad. Aunque él mismo no rechazara la Revelación sobrenatural, el principio por él establecido tenía que terminar por negarla. Aplicando consecuentemente su criterio de la verdad, se debía afirmar que en lo futuro sólo tendría validez lo que la razón humana pudiese conocer con evidencia. Efectivamente, la Ilustración, que tan grande influencia ejerció sobre los espíritus en los siglos XVII y XVIII, afirmó que no existía más que lo que podría explicar y fundamentar la razón humana. De esta actitud se derivaron consecuencias religiosas de máxima importancia y de gran alcance. Siendo el hombre norma y medida de la realidad y de los valores, también la Religión deberá ponerse a su servicio. La Religión fué convirtiéndose cada vez

más y más en servidora de la Humanidad, y sólo gracias a esta función se le reconoció derecho de existencia. Obediencia y confianza en Dios fueron relegados a segundo plano, se les olvidó y hasta fueron negados. Desde aquí hasta la negación de Dios mismo, despojado ya de su importancia supereminente, media sólo una distancia cortísima. (Consúltese, p. ej., Herbert von Cherbury, muerto en 1648.)

Con Kant la autonomía de la Razón alcanza su punto cumbre. Al mismo tiempo, Kant limita las posibilidades de la razón, la única facultad capaz de constatar la verdad y de investigar la realidad, afirmando que su competencia se extiende sólo al orden de la realidad empírica. La razón teórica no puede conocer la existencia de Dios. Es cierto que Kant la afirma, por ser una exigencia de la razón práctica. No se puede prescindir de la existencia de Dios, como fundamento que es de la moral humana y el deseo humano de felicidad. Cabe preguntar si a partir de tal idea de Dios, en virtud de un desarrollo consecuente, los hombres no llegarán un día a creer que no necesitan a Dios como fundamento de su moral y su anhelo de felicidad. Efectivamente, en la fundamentación kantiana de la existencia de Dios se halla señalado ya el camino que conduce consecuentemente hasta el ateísmo total, aunque Kant estuviese convencido de la existencia de Dios.

En Hegel (muerto en 1831) encontramos una nueva forma de autonomía de la razón, la más profunda especulativamente considerada, y, al mismo tiempo, la más consecuente. Hegel enseña que en el hombre y, respectivamente, en el Estado, el Espíritu absoluto llega a alcanzar el grado supremo de su evolución. Lo Absoluto adquiere su autoconciencia precisamente en la conciencia humana. (Véase *Romantik*, un ciclo de cursos de la Universidad de Tübingen, editado por T. Steinbüchel, 1948, sobre todo las conferencias de G. Krüger y Th. Steinbüchel.)

En resumen se puede decir lo siguiente: La Ilustración y las tendencias orientadas a establecer la autonomía absoluta de la Razón no niegan por regla general la existencia de Dios, pero despojan a Éste de su propio carácter divino. En las tendencias deísticas queda tan apartado de los caminos del mundo que parece ser más bien un espectador lejano, sin influencia y sin papel alguno importante, las tendencias panteísticas le identifican hasta tal punto con el mundo que éste viene a convertirse en una especie de teofanía, mientras que Dios mismo va alcanzando su plenitud vital cada vez más intensa al evolucionar de consuno con el mundo.

bb) Hacia fines del siglo XVIII y durante el XIX aparece junto al autocratismo humano propugnado por la autonomía de la Razón una nueva forma de tendencias autonomistas representada por la Filosofía y Teología romántico-sentimental de Scheleiermacher. Según él, en lo que concierne a la cuestión de si Dios existe o no, la razón carece de competencia de Dios mediante los sentimientos de absoluta dependencia, de infinitud, de nostalgia por algo que está más allá del mundo de la experiencia. También aquí el hombre queda convertido en norma y medida. Una frase de Scheleiermacher puede tal vez servir para mostrar esta autonomía y poner de manifiesto que el hombre no se halla dispuesto a escuchar lo que Dios le dice y a someterse a él obedientemente: «No tiene religión el que cree en una Escritura Sagrada, sino el que sin necesitarla sería capaz de crearla.» Tenemos, pues, que el sentimiento de infinitud no garantiza la existencia del

Dios vivo, Señor del mundo y de los hombres, sino la existencia de algo divino, de algo capaz de respaldar la vida humana con plenitud y esclarecimiento. (Véase H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, 1946. O. F. Bollnow, *Die Lebensphilophie Jacobis*, 1933.)

cc) El siglo XIX lucha contra el Cristianismo e indirectamente también contra la existencia del Dios vivo y trascendente con los medios que tiene a su alcance el método histórico-filosófico. Este método ha logrado buen éxito en lo que concierne al conocimiento de la Revelación sobrenatural, de tal suerte que la explicación científica de esa Revelación ya no puede prescindir de él. Pero al principio se empleó en socavar y aun destruir los fundamentos históricos mismos del Cristianismo.

dd) Con el progreso de las Ciencias naturales la autonomía humana derivó hacia la opinión de que la realidad entera—cuya norma y medida es el hombre—consiste en algo material y se halla gobernada por leyes inviolables. Según esta teoría, el mundo es un sistema de causas que actúan mecánicamente: Materialismo. Esta concepción del mundo, que no deja lugar alguno para Dios, ejerció gran influencia sobre amplios círculos sociales bajo la forma de Materialismo económico: Marxismo. El materialismo práctico, adoptado aún por muchos que creían teóricamente en Dios, fomentó en gran manera el desarrollo del ateísmo.

Luwig A. Feuerbach (muerto en 1872) fué el más importante e influyente representante de esta tendencia. Había estado bajo la influencia de Hegel, pero dió una completa vuelta a la Filosofía de este pensador, considerando al individuo como punto de partida. Según él, sólo lo singular, los individuos concretos y materiales, tienen realidad; lo general deberá ser considerado como ilusión, como «ideología». Por consiguiente, la Ciencia central es la Fisiología. Considera al hombre como un ser puramente orgánico; el pensamiento humano no será más que una función de órganos fisiológicos. Feuerbach declara que el instinto, la tendencia a la felicidad, es el único principio de la Etica; a Dios lo crean necesidades exclusivas de orden psicológico. El hombre proyecta primeramente hacia un mundo superior sus inasequibles deseos e ideales, sus anhelos y sus esperanzas; llama luego Dios a ese mundo y le adora. Cuando llegue a realizarse la felicidad de todos, desaparecerá la creencia en este Dios y con ella, Dios mismo, dando paso a la verdadera moralidad, la cual consistirá en el mejoramiento de las condiciones de vida externas y materiales.

Proudhon (muerto en 1864) comunica una nota característica a la Justicia, a la que considera como una especie de idea platónica. A ella la corresponde la veneración que el creyente consagra a Dios vivo. La Justicia gobierna el mundo y la Historia y da forma a la comunidad humana. Aquí y allá Proudhon defiende la opinión de que la Justicia es un poder personal. (Consúltese H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, 1941).

ee) A mediados del siglo XIX Nietzsche radicaliza las teorías que venían negando la existencia de Dios. Saca las últimas consecuencias de las tendencias espirituales anteriores. Mientras que en los tiempos precedentes se había atribuído cierta importancia moral al Cristianismo, mejor dicho, a las vagas creencias a que habían quedado reducidos el Cristianismo y lo divino, Nietzsche, que se presenta como anunciador, como exponente y creador del sentimiento de la vida iniciado por el Renacimiento y cultivado por

el clasicismo alemán, rechaza el Cristianismo y la fe en el Dios vivo, alegando que se hallan en contradicción con la vida y la sensibilidad valorativa modernas. La existencia de Dios implicaría una limitación del hombre. Por eso, Dios no debe, no puede existir. La existencia de Dios es una cosa opuesta al buen gusto. Desde que Dios murió están abiertos de nuevo todos los horizontes. Nietzsche no se sirve de argumentos intelectuales para negar a Dios; por eso no se le puede rebatir con argumentos del entendimiento. Al que niega a Dios por el mero hecho de que está en contradicción con el buen gusto y con la concepción de la vida, le importaría poco que se le acusase de incurrir en errores históricos y filosóficos. Si acaso presenta argumentos para demostrar la verdad del ateísmo; tales argumentos no son más que un disfraz de su propio y verdadero motivo: su saber, su actitud vital autocrática, de por sí opuesta a la existencia de Dios. Por eso no se interesa ni poco ni mucho por las refutaciones de razonamientos eventuales que pudieran presentársele. En la ideología nietzscheana, el hombre, como nuevo Prometeo, se rebela contra Dios, por no querer tolerar un Señor superior a él mismo. Se atribuye a sí la divinidad que niega al Dios vivo.

Al mismo tiempo que la doctrina de Nietzsche apareció en Rusia una corriente de ateísmo, derivada de las mismas fuentes: ahí están las obras de Dostoiewski.

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX aparecen numerosos seguidores de Nietzsche. El mensaje del «superhombre» empieza a ejercer una influencia decisiva sobre espíritus y corazones.

ff) La afirmación de la Tierra y de la Vida con su carácter de absoluta finitud (*Finitismus*) anunciada por Nietzsche, reaparece modificada y expuesta mediante símbolos en la obra de R. M. Rilke, así como también Heidegger, Jaspers, Sartre, los cuales la traducen al lenguaje de los conceptos. La Filosofía de la vida de Nietzsche y la Filosofía de la existencia ejercen gran influencia sobre el modo de pensar y de sentir del hombre moderno. Por grandes que sean las divergencias de las dos tendencias, ante la fe que cree en el Dios vivo aparecen como una sola y radical negación de Dios, a pesar de los matices diferentes de ambas. Mientras que Nietzsche considera la vida del poder como meta suprema, la Filosofía existencialista enseña que el hombre debe tender a realizar la existencia y el yo auténtico que se obtiene con ella; una existencia que llega a alcanzar el grado de suprema intensidad, con energía y decisión indomables, en las obras de los principales representantes de la Filosofía existencial en presencia del mundo hostil, es decir, mirando cara a cara la muerte, la nada, la absurdidad y desesperación absolutas. Las dos tendencias están de acuerdo en afirmar incondicionalmente el más acá, negando decididamente toda clase de verdadera trascendencia, es decir, negando la existencia del Dios vivo.

gg) Mientras que la Filosofía existencialista amonesta al hombre a que gane y afirme su verdadero yo frente a los temores del «Dasein» y en presencia de la muerte, son muchos los que en el caos del mundo moderno han dejado de creer en el sentido y valor de la vida, incapaces del esfuerzo necesario para adoptar una actitud decididamente espiritual. Se han abotargado a causa del cansacio espiritual, psíquico y corporal, no muestran el más mínimo interés por las cosas del espíritu, y sobre todo Dios les deja

indiferentes. Sin apenas darse cuenta de ello, más bien incondicionalmente, se esfuerzan por olvidar el dolor y el vacío, a Dios y a sí mismos, se hallan en un estado de fuga perpetua y buscan refugio y consuelo en una vida de agitación e inquietud, de actividad exagerada, de incesante movimiento. El único resultado de este conato de fuga es la pérdida del propio yo, del que ahora se apoderan el mundo y la masa. Se manifiesta esto en la pérdida de opiniones propias, de las propias decisiones, de la propia conciencia, hasta llegar a perder el propio semblante y el lenguaje propio. El impío, el que no cree en Dios, degenera hasta no ser más que un hombre-átomo, un hombre-masa. Inversamente, la renuncia al propio yo—entregado a la masa—le despoja de la capacidad de volver su mirada hacia Dios en un acto de libre y responsable decisión. En su interior se ha extinguido la vida. Han quedado sepultadas las fuerzas que pueden elevar hasta Dios al hombre que no se halla bajo la influencia de una falsa cultura. El hombre moderno, incrédulo, libre de Dios y ateo, ha dejado de ser en gran parte «incapaz de Dios» (A. Delp, S. J. *Im Angesicht des Todes*, 1947. Una vista general la ofrece A. Lang, *Unkäpftes Christentum*, 1947).

hh) Augusto Comte (muerto en 1857) ha expuesto una forma peculiar del positivismo científico y del ateísmo que ese sistema implica. Según él, el pensamiento humano tiene que limitarse al estudio de los hechos que se presentan ante los sentidos. Todo lo que trasciende la experiencia es para nosotros un campo prohibido: no podemos decir nada sobre él. No obstante, Comte quiere dejar satisfechas las necesidades religiosas del hombre y en correspondencia con ello las orienta en otra dirección y las presenta un objeto nuevo. Comte cree que estas necesidades se derivan de la tendencia que impele al individuo a unirse con los otros miembros de la Humanidad. En la religión que él anuncia ocupa el lugar de Dios la Humanidad con todos los individuos que en el pasado, presente y futuro han formado, forman y formarán parte de ella: es la Humanidad a quien debemos adorar. Ahora bien: la Humanidad se realiza adecuadamente en cada uno de sus grandes representantes. Por eso son debido a ellos los actos de culto religioso, de ese culto al cual el corazón humano nunca podrá renunciar. Por paradójico que parezca, es cierto que el positivismo de Comte destrona a Dios y deifica al hombre, a pesar de que quisiera limitarse al estudio de hechos controlables. (Consúltese H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 3.ª edición, 1945.)

5. En la segunda Epístola a los de Corinto describe San Pablo de la siguiente manera el misterio de la incredulidad, debido al cual el hombre ya no puede percibir en el semblante de Cristo el resplandor de la majestad de Dios: «Por esto, teniendo este ministerio según la misericordia con que fuimos favorecidos, no desfallecemos, antes bien desechamos los tapujos de la ruindad, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, sino con la manifestación de la verdad, recomendándonos a nosotros mismos ante toda conciencia de hombres el acatamiento de Dios. Que si todavía queda velado nuestro evangelio, está velado sólo para los

incrédulos, cuyas inteligencias cegó el dios de este siglo para que no columbrasen la esplendorosa irradiación del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (*II Cor.* 4, 1-4).

6. En lo que se refiere a la *lucha* contra el ateísmo que surge del corazón y del espíritu fascinados por la grandeza y hermosura de lo terreno, del exagerado sentimiento de seguridad en la existencia terrena, de la indolencia o indiferencia del corazón, del orgullo y de la soberbia rebelde, conviene decir que no puede ser *refutado* eficazmente mediante reflexiones racionales, sino que a su vez ha de ser dominado y *curado* de otras formas. En primer lugar, con la ayuda de argumentos del corazón; es decir, tratando de que el espíritu y el corazón sean fascinados y subyugados por la majestad y gloria de Dios, mostrándoles, por consiguiente, la grandeza y hermosura de Dios mediante pruebas racionales de su existencia, por indispensables que éstas parezcan, y poniendo de manifiesto los límites esenciales e internos, la limitación cualitativa de las cosas y el fracaso final de la grandeza humana, que presuntuosamente se hizo autónoma.

Lo mismo que los principales fundadores de las Ciencias naturales modernas (Galileo, Kepler, Newton) consideraban sus descubrimientos como revelaciones del Espíritu divino, así también la ciencia actual se encamina hacia Dios en muchos de sus más importantes represenstes (E. Denert., *Die Natur das Wunder Gottes,* 3.ª ed., 1940, J. Engert, *Naturwissenschaft und Religión,* 1947.)

§ 32

El agnosticismo

1. El agnosticismo niega la demostrabilidad de Dios aunque no niegue su existencia. Según este sistema, nuestro conocimiento no dispone de caminos que conduzcan a la esfera de las realidades metafísicas y trascendentes.

Todas las formas de agnosticismo están de acuerdo en negar la validez objetiva y universal de los supremos conceptos, principios y axiomas, con la ayuda de los cuales llegamos a obtener un conocimiento esencial del mundo. Mientras que el agnosticismo idealista (Kant) considera los conceptos y principios supremos como formas del pensamiento y de la intuición como formas apriorísticas, derivadas del espíritu y que vienen a juntarse con el mundo de la experiencia y con los fenómenos, el agnosticismo positivista afirma que tales principios y conceptos no son más que esquemas vacíos nombres de los cuales nos servimos para clasificar y coordinar los hechos de la experiencia externa e interna: Nominalismo. Entre otras cosas, este

agnosticismo filosófico conduce en la esfera de la Teología a la negación de la posibilidad de conocer a Dios. Los representantes del agnosticismo filosófico que están convencidos de la existencia de Dios la consideran como un postulado de la Razón práctica (Kant), o aluden a los sentimientos para fundamentarla (Schleiermacher, Ritschl). Según Kant, el postulado será un axioma teórico, totalmente incognoscible, exigido por un hecho de orden práctico. He aquí la forma que han dado al postulado relativo a la existencia de Dios: estamos obligados a realizar el bien supremo, es decir, la absoluta santidad y la felicidad perfecta. Ahora bien: si Dios no existiese y si no fuésemos inmortales, resultaría esto imposible. Por consiguiente: debemos admitir la existencia de Dios (= fe).

2. El agnosticismo teológico ha sido condenado por la mencionada definición del Concilio Vaticano (D. 1806) y por el juramento contra el modernismo (D. 2072). No contradice las enseñanzas eclesiásticas al afirmar que también los sentimientos son uno de los caminos que nos conducen hasta Dios, con tal de no negar el camino de la razón; es decir, la demostrabilidad de Dios. En lo que a esto se refiere, no se trata con frecuencia de sentimientos entendidos en sentido estricto, de estados anímico-psicológicos, sino de una comprensión oscura, efectiva, imprecisa, de un presentimiento. El «sentimiento», entendido de esta manera, es también una especie de conocimiento racional, bien que distinto del conocimiento analítico (R. Otto).

Al tratar del alcance de los sentimientos como medios de que podemos servirnos para llegar a conocer a Dios no hay que perder de vista y es preciso decir lo que en cada caso significa la palabra «sentimiento». (Consúltense el § 28 y las enseñanzas de la Filosofía de la religión.)

El psicoanálisis de C. G. Jung presenta una forma especial de Agnosticismo teológico. Este pensador afirma que Dios es la fuerza más poderosa entre todas las que actúan en el hombre; pero queda por resolver la cuestión de si al arquetipo (imagen del recuerdo) «Dios» le corresponde o no en el fondo del yo humano una existencia distinta de la de éste. (Véase V. E. von Gebsattel, *Christentum und Humanismus*, 1947. Consúltese también E. Spranger, *Die Magie der Seele*, 1947.)

(Véanse los artículos «Agnosticismo» de J. P. Junglas en *Lexikon für Theologie un Kirche* I, 142 y sigs. De A. de la Barre en el *Dict. de théol. cath.* I, 596-605 y en el *Dict. Apologétique de la foi* I, 1-76, y la biografía allí anotada: especialmente R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* I, 21. W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, 1947.)

§ 33

El Fideísmo y el Tradicionalismo

Distintas son las razones que han movido a los fideístas y tradicionalistas a desconfiar de la razón humana.

1. Lamennais (muerto en 1854, en París) rechaza la razón particular porque dejada ésta a sí misma termina por negar a Dios, descomponiendo, por consiguiente, el orden espiritual, moral y político. En el lugar de la

razón tiene que colocarse la razón general de los pueblos (es decir, la autoridad) y la transmisión del conocimiento de generación en generación (la tradición).

2. Bautain (muerto en 1867) trata de sustituir la razón general por la palabra viva de la Iglesia y de la Escritura. La fe en éstas constituye la fuente de toda clase de conocimientos seguros. La razón tiene que limitarse a confirmar la verdad comunicada por la fe (fideismo); pero conviene observar que este «Fideismo» no tiene nada de común con el simbolismo de Sabatier, al que suele aplicarse idéntica denominación.

3. El filósofo y político francés de Bonald (muerto en 1840) es el que con más energía y decisión ha defendido las teorías tradicionalitas. Este pensador afirma que Dios ha comunicado al hombre el lenguaje y con él las ideas religiosas y morales fundamentales. La tradición transmite de una generación a otra la Revelación original. Ideas más moderadas encontramos en Bonnet (muerto en 1879).

4. Las ideas de Lamennais fueron condenadas por la encíclica *Singulari* del 25 de junio de 1934 (D. 1617), Bautain tuvo que suscribir el 18 de noviembre de 1835 y el 8 de septiembre de 1840 una proposición según la cual la existencia de Dios puede ser demostrada (D. 1622); Bonnety suscribió proposiciones presentadas por la Congregación del Indice, una de las cuales definía la demostrabilidad de Dios (D. 1650). Sobre todo va dirigida contra el Tradicionalismo la decisión del Concilio Vaticano. (Véase el § 30.)

5. Una forma más moderada de Tradicionalismo, defendida entre otros por Ubaghs (escuela de Lovaina), afirma que la razón es de por sí capaz de conocer a Dios, pero que no puede llegar a realizar esta capacidad sin la ayuda de la instrucción religiosa. No ha sido condenada por la Iglesia.

6. A pesar de que el Tradicionalismo exagere fundamentalmente la importancia de la Tradición, hay que admitir con él que la instrucción religiosa y la vida dentro de la comunidad eclesiástica juegan un papel importantísimo en lo que concierne a la formación del concepto de Dios. Conviene recordar, además, que Dios ha creado a los hombres para que vivan juntos y les ha impuesto la obligación de transmitir su Nombre a las generaciones futuras. Una generación dada hereda de la anterior el conocimiento de Dios: esto es lo normal. Y cada una de las generaciones tiene que esforzarse por compenetrar espiritualmente el conocimiento obtenido, por apropiárselo y convertirlo en posesión interna.

(Véanse los artículos *Tradicionalismo,* de J. Ranft, en el *Lexikon für Theologie und Kirche,* X, 243 y sigs.; de A. Michel el *Dict. de théol. cath.,* XV, 1300-1345, y la bibliografía apuntada, especialmente H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis,* 1926.)

§ 34

El Ontologismo

1. El Fideísmo y el Tradicionalismo, interesados en combatir el Racionalismo, no han dado la debida importancia al alcance de la razón; el Ontologismo adopta una posición contraria, al exage-

rar las posibilidades de la razón. La expresión «Ontologismo» ha sido creada por Vicente Gioberti.

2. Las diferentes tendencias reunidas bajo el nombre de Ontologismo están de acuerdo en enseñar que podemos ver a Dios directamente, bien sea mediante una idea que le representa, bien sea contemplándole a El mismo. En Dios se contempla todo lo extradivino.

3. En Malebranche (muerto en 1715) se encuentran ya indicios de Ontologismo. Los principales representantes de la teoría en cuestión son el político y el filósofo italiano Gioberti (muerto en 1852) y Antonio Rosmini (muerto en 1895). Según Gioberti, existe correspondencia entre el orden del conocer y el del ser. Como quiera que Dios es lo primero en el orden ontológico, tiene que serlo también en el orden lógico. No obstante, nosotros sólo le vemos en tanto que se revela en el acto de la creación. Como su Creador. Rosmini—uno de los fundadores del neotomismo en Italia, pero que adoptó orientaciones propias—enseña que nosotros percibimos a Dios en la idea del Ser general. Un decreto del Santo Oficio, del 18 de septiembre de 1861, calificó proposiciones ontológicas con la nota de *tuto tradi non possunt* (su enseñanza implica peligros para la fe). El 14 de diciembre de 1887 el mismo tribunal condenó cuarenta proposiciones de Rosmini.

4. El Ontologismo atribuye al hombre, mientras camina por la vida presente, posibilidades que están reservadas para el más allá. El hombre anhela ver directamente a Dios. Moisés pidió que se le concediese contemplar el semblante de Dios (*Ex.* 33, 17 y siguientes). Pero no se cumplieron sus deseos; el hombre no es capaz de ver a Dios directamente durante el tiempo de su peregrinación terrena. Si la luz y el fuego de Dios penetrasen directamente en el ojo corporal o espiritual del hombre, éste quedaría deslumbrado y abrasado. El hombre sería incapaz de resistir la potencialidad de Dios, en el caso de que ésta se le mostrase: quedaría anonadado; más aún, tendría que morir. Nadie que haya visto a Dios puede seguir viviendo. No obstante, el deseo de ver a Dios no ha llegado nunca a desaparecer entre los hombres.

Los salmistas se hacen eco de este deseo (*Ps.* 16, 15). Felipe pide a Cristo le muestre el Padre (*Io* 14, 8). Esto bastaba. Incluso en el mundo extrabíblico sueñan los pensadores y poetas en la vi-

sión de Dios; visión que es negada al hombre durante su vida terrena. La razón de que, finalizada su vida terrena, pueda conseguir esto, estriba en que recibe una nueva fuerza visual. (Consúltese el tratado de los Novísimos.)

El que pretende poder ver a Dios directamente, con los ojos del espíritu, durante la peregrinación, hace descender a Dios al plano de la criatura, convierte a Dios en un ser semejante al hombre y se acerca al Panteísmo. Olvida que Dios es superior al mundo, aun cuando le atribuya proporciones sobrehumanas. Querer ver a Dios directamente, al Dios que es en todo diametralmente distinto a nosotros, es un deseo todavía menos realizable que el del ciego que se obstinase en querer ver la luz y los colores.

También parece conducir al Panteísmo la doctrina según la cual podemos ver a Dios si se le considera como el Ser en general. En efecto, si Dios fuese el Ser en general, sería también el ser de las criaturas. La misma consecuencia se derivará de las afirmaciones según las cuales vemos en Dios todas las cosas extradivinas. Si las cosas carecen de cognoscibilidad propia, carecerán también de ser y valor propios. Además, se opone asimismo a las enseñanzas del Ontologismo el hecho de que nosotros, debido a nuestra estructura esencial psíquico-corpórea, no podemos conocer el Ser espiritual de Dios sin la ayuda de imágenes.

5. La doctrina de Scheler (muerto en 1928) presenta afinidades con las enseñanzas de los ontologistas, a pesar de que no se confunde con ellas. No tiene nada de común con el Ontologismo la prueba agustiniana de la existencia de Dios, a pesar de que San Agustín se halla algunas veces peligrosamente cerca del Ontologismo en los escritos de su primera época.

Tampoco deben ser considerados como ontologistas los defensores de la idea innata de Dios. Entre otros, cabe nombrar a Descartes, Thomassinus, Leibnitz y Kuhn. Descartes la entiende como un ser creado por Dios en el alma con su naturaleza propia.

En lo que concierne a la apreciación de la idea innata de Dios, cabe afirmar lo siguiente: esa idea es indemostrable y superflua. Aunque la poseamos desde el tiempo de nuestra más temprana edad; más aún, aunque tal idea exista sin que hayan intervenido en su formación las pruebas de la existencia de Dios, es cierto que este hecho no demuestra la existencia de una idea innata de Dios, sino manifiesta que el hombre puede obtener sin dificultad y es-

pontáneamente una idea de Dios, valiéndose de disposiciones y capacidades innatas, bajo la influencia de la instrucción y educación, mediante la observación propia y del mundo. Pero sólo podemos demostrar la validez de tal idea de Dios y distinguirla de una imaginación, si queremos aclarar y mostrar adecuadamente su origen en nuestra conciencia.

El profesor Kulin admite en cierto modo una idea innata de Dios. Este pensador enseña que se trata de un conocimiento de lo absoluto, que aparecerá al mismo tiempo en que lleguemos a conocernos conscientemente a nosotros mismos. Ese conocimiento será una luz que guía las pruebas racionales de la existencia de Dios; más aún, que tiene que guiarlas si la razón ha de conocer la orientación que debe seguir al emprender su camino.

Cuando los *Santos Padres* hablan de una idea innata de Dios, se trata en ellos de una mentalidad que tiene su explicación en el platonismo. El hombre que ha llegado a un estado de vida autoconsciente descubre con toda claridad el hecho de la existencia de Dios al estudiar el mundo y al contemplar su propio ser. (Véase el § 30.)

K. Adam (*Gesammelte Aufsätze*, editado por Fritz Hofman: *Die katholische Tübinger Schule*, 1936, 389-412) describe de la siguiente manera las teorías de la escuela de Tübingen, sobre todo las expuestas por Kuhn: «Estos teólogos detestan la teología que sepulta la verdadera ciencia bajo un fárrago de silogismos muertos, y consideran como la más evidente prueba de la caída del espíritu humano en Adán y como un fenómeno desconcertante el hecho de que Dios tenga que ser demostrado en primer lugar. Después de una pasajera y pronto superada dependencia con respecto a la teología de los sentimientos de Jakobi y Schleiermacher, el teólogo Kuhn trata de mostrar la existencia de Dios, tomando como primer punto de partida el mundo psíquico interno, y no el mundo externo. Según él, la razón humana tiende de por sí, en virtud de instintos innatos, a la posesión de la verdad y del bien. Activando estos instintos, es decir, realizando su personalidad religioso-moral, el hombre llega a adquirir el conocimiento oscuro de que no es absoluto. Viene a juntarse a esto el sentimiento de la responsabilidad moral y de la nostalgia de Dios, en tanto que es tendencia hacia el Bien supremo. De esta manera surge en el espíritu humano el sentimiento indeterminado y espontáneo de que no es más que la imagen débil de un espíritu absoluto. Resulta de ahí que llegamos a obtener conocimiento de Dios en el proceso de la autocomprensión y no mediante conclusiones lógicas. En el ensimismamiento aparece espontáneamente la imagen de Dios—la idea de Dios—ante los ojos del espíritu. Con ayuda de esta idea de Dios, la cual sirve de medio del conocimiento, podemos descubrir a Dios en el mundo circundante. La raíz última del conocimiento de Dios es, pues, una acción religioso-moral, una decisión.

NATURALEZA Y LIMITES DE TODO CONOCIMIENTO DE DIOS

§ 35

El conocimiento sobrenatural de Dios considerado como perfección del conocimiento natural de Dios

Las pruebas de la existencia de Dios tienden, en primer lugar, a demostrar esa existencia. No obstante, esas pruebas nos ofrecen también algunas nociones relativas a la esencia de Dios (véase § 30). El conocimiento natural de Dios, de cuya posibilidad testifica la Revelación sobrenatural, adquiere una ampliación y perfeccionamiento profundo gracias a la gratuita automanifestación del mismo Dios, es decir, la «revelación en las obras» es completada por la «revelación de la palabra». «No queremos correr las fronteras eternas e ir más allá de los límties señalados por la Tradición divina», nos dice San Juan Damasceno. Sólo dentro de la Revelación adquieren todas las manifestaciones posibles del pensamiento natural relativas a Dios su justa medida, su aspecto verdadero y el lugar que les corresponde. «Por consiguiente, fuera de lo que el Antiguo y Nuevo Testamento nos anuncian, comunican y revelan sobre Dios, no podemos ni decir ni pensar nada relativo a Dios», declara el mismo San Juan de Damasco. En otras palabras: Toda clase de conocimiento natural de Dios adquiere su verdadero sentido y muestra su importancia sólo dentro de la luz del conocimiento sobrenatural. Ante todo es preciso tener en cuenta aquí que el conocimiento natural es decir, el conocimiento de Dios obtenido en parte ante la insinuación de la Revelación y a base de la comprensión de nuestra propia esencia y de esencias extrañas—tiende más hacia la esencia de Dios, mientras que la Revelación sobrenatural destaca con

más realce (aunque no exclusivamente) el modo de obrar de Dios, las intenciones y decretos divinos relativos a nuestra salvación, la actividad redentora de Dios. El aspecto dinámico más bien que el aspecto estático. Pero en tanto que la automanifestación sobrenatural de Dios nos revela el Plan divino de la redención, la ciencia teológica, iluminada por la luz de la fe, puede emitir juicios válidos sobre la esencia de Dios, basándose en el obrar divino y valiéndose del conocimiento natural, precientífico y filosófico garantizado por la Revelación misma. Mas, a pesar de la riqueza del conocimiento de Dios revelado por medio de las obras y de la Palabra, no debemos perder nunca de vista los límites impuestos al conocimiento de Dios, se trate del conocimiento natural o hasta del sobrenatural.

§ 36

La incomprensibilidad de Dios

Dios es para todo espíritu creado incomprensible, y por lo tanto, también inefable. (Dogma.)

1. El cuarto Concilio Lateranense afirma que Dios es incomprensible e inefable (D. 428); el Concilio Vaticano repite esta definición (D. 1.782).

a) Esta definición expresa que ninguna fuerza cognoscitiva creada es capaz de percibir exhaustivamente la riqueza ontológica de Dios y su abismo vital, que ningún concepto humano puede definir la plenitud de Dios, que ninguna representación humana puede abarcarle, que no hay palabra humana alguna capaz de nombrarle. Dios es más grande que nuestro espíritu, que nuestro corazón (*I Io.* 3, 20) y que nuestro lenguaje. Es un misterio impenetrable.

b) Aun el mismo yo humano es un misterio. Porque el ser personal, en virtud del cual el hombre está en sí y consigo y le hace distinto de los demás, encerrándole en su interioridad de modo incomunicable (aunque sea también una nota característica y esencial de la personalidad el estar abierta frente al «tú»). El ser personal es inmediato. Por consiguiente, cuanto más cerca se halle un proceso del centro de lo personal, tanto menos podremos comunicarlo de

una forma completa. Muchas veces experimentamos nosotros mismos sernos imposible expresar y manifestar por medio de palabras o de signos nuestras vivencias más íntimas y consoladoras. Al tratar de hacerlo se convierte en forma fría y vacía lo que más profundamente nos había emocionado. Un ser humano puede abrir a otro los recintos interiores, en el amor o la amistad, pero queda siempre un recinto sagrado que nadie puede ni debe franquear. Precisamente en esto de la comunidad originada por el amor o la amistad es donde el hombre descubre dolorosamente su misterio absoluto, es ahí donde experimenta con dolor que hay un velo último que oculta todo «yo» ante cualquier «tú».

El misterio de lo personal, la incapacidad de nuestro pensamiento y de nuestra habla para abarcarlo completamente, adquieren su mayor grado de intensidad cuando hablamos del Ser que anuda los hilos de la Historia humana, que teje los destinos de nuestra vida, que vive una vida rica, bienaventurada y profunda, superior a toda medida humana y que nos llama a participar en esa Vida. A este Ser llamamos Dios; pero esta expresión no es más que una palabra de nuestra impotencia, una palabra de la *cual nos servimos para no quedarnos en un silencio absoluto con* respecto a El.

El fundamento de esta nuestra incapacidad consiste en el hecho de que Dios es un ser personal de manera muy especial No se parece al hombre. Es radicalmente y en todo distinto al hombre. Se posee a sí mismo con superioridad y libertad majestuosas. Existe en sí y para sí mismo, y su interior se halla abierto frente a los otros seres sólo en tanto que Él mismo se comunica con absoluta libertad.

La aseidad de Dios, su interioridad, y corazón frente a lo no divino tiene su más profunda raíz, en definitiva, en la personalidad trina de Dios. El ser divino es personal bajo la forma de personalidad trina. Ésta, a su vez, es expresión y signo de su infinita plenitud vital, la cual sólo puede existir de tres modos. *La personalidad trina de Dios, en tanto que expresión y forma de existencia de su vida infinita es su más profundo, eterno e incomprensible misterio.*

Equivaldría a pensar mezquinamente de Dios el creer que su misterio se funda sólo en la infinitud divina, que no puede ser captada por medio de las palabras y los conceptos finitos del hombre. Esta especie de infinitud tiene que ser atribuída también en cierto

sentido al dios del panteísmo, por ejemplo, al «Uno» del neoplatonismo. La incomprensibilidad del Dios vivo, que se nos ha revelado en Cristo, radica en primer lugar en su personalidad trina, y sólo en segundo lugar en su infinitud, la cual se manifiesta en la existencia trinitaria divina.

c) Dios continúa siendo incomprensible, no obstante se manifieste libremente al hombre. Precisamente en su automanifestación se revela como ser incomprensible. El misterio impenetrable de Dios aparece en toda su grandeza ante los ojos del hombre cuando en la Revelación sobrenatural se descorre un poco el velo tras el cual se oculta. En el momento en que se le permite al hombre dirigir su mirada hacia Él y poder contemplarle es cuando el mismo hombre se da cuenta de la profundidad abismal del misterio de Dios. De ahí resulta que la Revelación no suprime el misterio, sino que lo pone de relieve. Tampoco los bienaventurados en el cielo son capaces de comprender a Dios. Al verle directamente, comprenden que tiene que ser incomprensible. (Véase el Tratado sobre los Novísimos.)

2. *a*) Según el testimonio de la Escritura, Dios se revela como ser incomprensible en sus acciones y en su habla. No enseña doctrinalmente que es el Incomprensible; pero habla y obra de tal modo que el hombre le experimenta como incomprensible. No se nos dice meramente que el amor de Dios es incomprensiblemente fuerte e íntimo, que la ira justiciera de Dios es incomprensiblemente terrible. La incomprensibilidad de su amor y de su ira se revela en sus acciones, entregando su Hijo a la muerte en la Cruz, juzgando a los paganos con terrible poderío. (*Rom.* 1, 18).

San Pablo enseña y predica también la incomprensibilidad de Dios (*I Tim.* 6, 16). Pero esta predicación no es una mera doctrina. Es, al mismo tiempo, incitación a alabar y ensalzar a Dios, el cual, llegado el momento oportuno, aparecerá como Rey de los reyes y Señor de los señores. Esta incitación tiene lugar en el espíritu y en la fuerza (*I Cor.* 2, 4). Cuando el Apóstol anuncia la incomprensibilidad de Dios, aparece ella misma, en cuanto que en la anunciación el espíritu de Dios se apodera del hombre y le hace percibir el misterio divino.

Según el testimonio del Antiguo y el Nuevo Testamento, Dios se manifiesta al obrar como incomprensible y misterioso, como el misterio eterno. Por consiguiente, cuando hablamos de la incom-

prensibilidad de Dios, no nos referimos en primer término a un misterio doctrinal, sino a una realidad misteriosa.

I. El Antiguo Testamento testifica que Dios es y obra de tal manera que los hombres enmudecen, se asombran, le admiran; más aún, tiemblan de miedo ante Él. Admirable e incomprensible es su manera de conducir al creyente y de protegerle contra los paganos. Pero el creyente se admira y se extraña al ver que los paganos triunfan y que Dios permite que sean exterminados sus fieles servidores. El obrar divino es tan enigmático, que los piadosos se sienten tentados a escandalizarse de Él (*Ecl.* 11, 21). Nadie puede comprender sus planes, nadie puede prever sus designios (*Is.* 45, 15; *Sal.* 89, 47). Están envueltos en el vendaval del misterio (*Is.* 25, 1; *Sal.* 89, 47; *Sal.* 73; *Éx.* 15, 11). Ante Dios el hombre tiene que abandonar toda clase de escudriñamiento importuno, limitándose a dar gracias y a ensalzar. Sólo en la adoración creyente encuentra el hombre la solución de los problemas que plantea el misterio de Dios.

En el libro de Job aparece esto con más claridad que en ninguna otra parte. A las quejas y acusaciones que Job dirige contra Dios—al parecer en un acto de impotente desesperación—, contesta Sofar, namita, lo siguiente: «¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia? Es más alto que los cielos. ¿Qué harás? Es más profundo que el abismo. ¿Qué entenderás? Es más extenso que el mar. Cuando acomete, aprisiona y cita a juicio, ¿quién podrá contrarrestarle?» (11, 7-10). Eliú dice: «Mira: Es Dios tan grande, que no le conocemos» (36, 26). Pero ni las amonestaciones de los amigos ni las palabras del ángel consiguen que Job deje de lamentarse contra Dios. Luego habla Dios mismo, tacha a los amigos a causa de sus reproches, dando así la razón, hasta cierto punto, a Job; habla con Job en medio de una tempestad y se defiende a sí mismo de las acusaciones lanzadas contra Él. Y ahora es Job quien se somete a la maravillosa incomprensibilidad de Dios y confiesa (no por comprender los caminos de Dios, sino en el «a pesar de todo» de la fe en el misterio de Dios: R. Otto): «Cierto que proferí lo que no sabía. Por todo me retracto y hago penitencia entre el polvo y la ceniza» (42, 3, 6).

Lo mismo tiene que confesar el salmista (*Ps.* 139, 6): «Sobremanera admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incom-

prensible para mí.» La misma actitud adopta el *Eclesiastés* para no desesperar de Dios, aludiendo prácticamente al misterio incomprensible de la divinidad (3, 10-15). El *Eclesiástico* describe de la siguiente manera el misterio enigmático de Dios:

«Mucho más diría y no acabaría, y el resumen de nuestro discurso será: «Él lo es todo.» Si quisiéramos dignamente alabarle, jamás llegaríamos, porque es mucho más grande que todas sus obras. Es terrible el Señor, muy grande, y su poder sobre toda admiración. Cuando alabáis al Señor, alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas. Los que le ensalzáis, cobrad nuevas fuerzas, no os rindáis, que nunca llegaréis al cabo. ¿Quién le vió y puede darle a conocer, y quién puede engrandecerlo tanto como Él es? Lo escondido de Él es mucho más que todo esto» (43, 29-36; cfr. 18, 1-7).

II. En la *nueva* y *última época* de la historia humana fundada por Cristo se ha revelado el misterio de Dios de un modo que supera todas las revelaciones anteriores. Pero el misterio sigue igual. Más aún: la plenitud de la revelación nos presenta de un modo más acentuado a Dios como misterio, más que en las anteriores revelaciones y manifestaciones divinas. En la plenitud de los tiempos, conforme a su beneplácito nos dió Dios a conocer el misterio de su voluntad (*Eph.* 1, 3-14; *II Cor.* 2, 7). Lo ha revelado enviando a su Hijo al mundo. Cristo es la *revelación* de Dios (cfr. la Cristología); pero el misterio que la envuelve es más denso que antes.

aa) En lo que se refiere al *contenido* del misterio eterno revelado y oculto en Cristo, puede decirse que Dios quiso restaurar su destruído dominio a causa del pecado y reunir todas las cosas en Cristo como cabeza del universo y volverle de nuevo a la comunidad con Dios. Dios quiso que de este modo, por la restauración del reinado divino, los hombres consiguiesen la redención del pecado y la participación en la gloria de la Vida una y trina de Dios (*Eph.* 1, 5-14; 3, 1-13). El misterio de esta sabiduría, que desde la eternidad nos destinó a ser participantes de la gloria de los hijos de Dios, no ha podido ser pensada ni captada por ningún espíritu y sentido humanos, antes de ser revelada por el mismo Dios. «Ni el ojo vió, y ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (*I Cor.* 2, 9).

bb) El descubrimiento y desvelamiento del eterno plan de la economía divina (*Eph.* 1, 5-14) implica e incluye la revelación de la vida *trinitaria de Dios.* Porque la salud consiste precisamente en la participación de la vida propia de Dios, en la filiación divina creada por Cristo en el Espíritu Santo, gracias a la cual podemos llamar a Dios «Padre» (*Eph.* 2, 18; *Rom.* 8, 1-17; 23-30). El misterio de la vida trinitaria de Dios sigue oculto bajo el espeso velo e ignorado, hasta tanto Dios no lo revele.

Cuando decimos que la personalidad trinitaria de Dios es un *misterio de la fe,* con la palabra misterio designamos tanto la misteriosa doctrina revelada a la personalidad trina de la vida divina, como también la misteriosa realidad de esta vida (cons. K. Prümm, «*Mysterion*» *von Paulus bis Origines,* en «Zeitschriff für kathol. Theol.» 61 (1937, 391-425). El espíritu humano no es capaz de conocer este misterio de Dios sin la ayuda de la Revelación. Cuando Dios mismo lo revela, el hombre puede percibir su facticidad, pero no puede comprenderle. La incomprensibilidad de Dios alcanza aquí su máximo grado de densidad.

Dios nos comunica el misterio de su vida trinitaria según dos maneras: manifestándola, y haciendo que tomemos parte en ella. Estos dos modos no van aislados el uno del otro, sino que el uno sucede por el hecho de que también el otro sucede. Sin Cristo no conoceríamos esa vida y no tendríamos parte en ella (*Mt.* 11, 27).

La personalidad trinitaria de Dios es un misterio en sentido estricto, es decir, una realidad misteriosa y oculta, sobre la cual nada sabríamos en caso de no haber sido revelada. Esto ha sido definido en varias decisiones doctrinales de la Iglesia. Es lo que insinúa una decisión del Concilio Vaticano según la cual existen misterios verdaderos y propiamente tales (sesión 3, canon 1, *De fide et ratione,* D. 1.816; sesión 3, cap. 1; D. 1.795). El mismo sentido tienen las declaraciones eclesiásticas que condenan las tentativas dirigidas a deducir la Trinidad mediante esfuerzos racionales naturales, acometidas entre otros por Günther (D. 1.655) y Rosmini (D. 1.915). El Papa Pío IX confirmó el Concilio provincial de Colonia, del año 1860, el cual, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, enseña que la razón no puede conocer la Trinidad cuando no dispone de nada más que sus fuerzas naturales.

En lo que se refiere a la reflexión teológica, la imposibilidad de conocer naturalmente el hecho de la Trinidad se deduce a base

de los siguientes razonamientos: Nuestro conocimiento natural de Dios lo obtenemos contemplando las criaturas. Éstas nos conducen al conocimiento de Dios considerado como causa de lo creado. Ahora bien: como veremos más adelante, las tres Personas divinas son una causa única en todo lo que operan *ad extra,* en todo lo extradivino, ya que operan por medio de su esencia común. Por eso, las obras divinas externas corresponden de consuno a las tres divinas Personas y nos llevan hasta el conocimiento de lo que tienen de común las tres divinas Personas, es decir, hasta el conocimiento de la esencia y no hasta el conocimiento de la personalidad trinitaria.

cc) Así, pues, Dios nos ha manifestado en Cristo el misterio de su Vida. Pero este descubrimiento del misterio oculto de Dios no ha aparecido ante los ojos del hombre en su majestad resplandeciente, sino bajo la forma humilde de lo cotidiano y ordinario; más aún, bajo la forma del dolor y de la muerte. No ha podido aparecer con todo el resplandor de su riqueza y de su profundidad, porque para revelarse al hombre ha tenido que enajenarse, adoptando formas y modos humanos, acciones y palabras humanas. Ha ido más allá de la enajenación que necesariamente tiene que acompañar a cualquier clase de automanifestación divina, pues Dios se ha sometido a debilidades e imperfecciones humanas. Es precisamente ahora cuando aparece ante nosotros como ser incomprensible. En la vida cotidiana de Cristo, en sus palabras y en su silencio, en sus movimientos y obras, en su ira y en su misericordia, en sus sufrimientos y en su muerte se nos revela el misterio de Dios, pero no de tal manera que se nos diga algo que antes no conocíamos y que cesa de ser misterio ahora, después que lo conocemos. Mediante la automanifestación aparece con toda claridad hasta qué punto Dios es efectivamente un misterio.

Debido a esta velada Revelación del misterio de Dios, las gentes del pueblo se admiran de las obras y palabras que Cristo ejecuta y habla, las cuales no habían sido ejecutadas y habladas por ningún otro antes de él, y no obstante son incapaces de comprender en lo más mínimo el Reino de Dios; debido a ello, tampoco los discípulos comprenden a Cristo y su obra antes de la venida del Espíritu Santo. El ocultamiento de Dios a pesar de su manifestación, la diversidad de Dios que se revela en Cristo es tan profunda, que la sabiduría de Dios es considerada como locura,

despreciada y rechazada por el hombre autócrata, que sólo confía en su propia fuerza cognoscitiva y en sus evidencias y sólo reconoce validez a lo que se puede constatar y explicar racionalmente. La incomprensibilidad de Dios es considerada como insensatez y locura. Su impenetrabilidad se manifiesta de una manera terrible en el hecho de que los hombres condenan a muerte al Hijo de Dios, en el cual se hace visible la majestad divina, acusándole de ser enemigo de Dios (*I Cor.* 1, 18-25).

dd) El misterio incomprensible de Dios sólo puede ser conocido como misterio de Dios en la luz de Dios. Sólo el espíritu humano iluminado por el Espíritu Santo puede «conocer» lo que Dios nos ha «concedido» (*I Cor.* 2, 12). En la misma epístola añade San Pablo: «Pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario, el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle» (*I Cor.* 2, 14-15).

Sólo a él le es dado conocer, y su conocimiento es real y verdadero (*Io.* 16, 13; 16, 6-10). Su conocimiento es un don del Espíritu Santo (*I Cor.* 12, 8). Puede alcanzar un grado elevado de fuerza y vitalidad. Leyendo la carta que les ha sido dirigida, los cristianos de Efeso pueden ver qué elevado es el grado de conocimiento del misterio de Cristo que le fué concedido a San Pablo (*Eph.* 3, 3-13). A los lectores de la carta San Pablo les desea que el Dios nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, les comunique el espíritu de la sabiduría y de la revelación, a fin de que puedan conocerle, que ilumine los ojos de sus corazones para que puedan entender las esperanzas que les han sido prometidas, para que comprendan cuánta es la riqueza de la herencia de los santos (*Eph.* 1, 17 y sigs.). Este «conocimiento» es un verdadero saber, y su seguridad es superior a la seguridad fundada en la lógica natural y en la experiencia. Es una visión iluminada por una luz superior, un conocimiento que se verifica en el plano de una existencia nueva, en la forma de existencia de los hijos de Dios, los cuales conocen los misterios familiares de Dios, por pertenecer a la familia de Dios. El que es hijo de Dios no considera a éste con los ojos del pensamiento lógico, sino con los ojos del corazón (*Eph.* 2, 18). Nótase que la fe no desaparece en este conocimiento. Es un conocimiento dentro del no-conocer, una visión de lo invisible (*Hebr.* 11, 1). Este conocimiento ha sido otorgado a todos

los que han recibido el Espíritu de Dios en el bautismo. Pero, en los unos crece y se desarrolla con más fuerza que en los otros.

ee) Mas no se puede negar que también para el iluminado por el Espíritu, para aquel a quien Cristo ha quitado la venda de los ojos, Dios sigue siendo el Incomprensible y un Ser que habita en una luz inaccesible (*I Tim.* 6, 16). Pablo, el cual alaba a Dios a causa del conocimiento que le ha sido otorgado, tiene que confesar (*I Cor.* 13, 12): «Ahora vemos por un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte; entonces conoceré como soy conocido.» Dios no puede renunciar a su in-seidad, a su auto-posesión, y por eso no puede revelar de una manera absoluta el misterio de su Vida personal. El hombre no puede despojar a Dios de su in-seidad, y por eso no es capaz de penetrar en la profundidad del misterio personal de Dios. Tendría que ser Dios para conseguirlo.

Sigue siendo, pues, un misterio impenetrable el Señorío de Dios, el cual comprende tanto el misterio de la Salvación revelado en Cristo, como el misterio de la vida divina una y trina manifestado también en Cristo.

A) Con respecto al primero, dice San Pablo (*Rom.* 11, 33): «¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién se hizo consejero suyo?»

La adoración silenciosa del misterio de Dios y no la comprensión racional es la actitud que acalla los problemas que atormentan al hombre. (Consúltese el Tratado sobre los Novísimos.)

B) En lo que concierne la razón, se debe afirmar que *ni aun después de la Revelación es capaz de conocer evidentemente el fundamento interno de la Trinidad y su posibilidad interna.* Insinúa esto la doctrina del Concilio Vaticano (D. 1.796), la cual enseña que la razón iluminada por la fe no podrá conocer nunca los misterios del mismo modo que conoce las verdades naturalmente cognoscibles, y que los misterios, por trascender las posibilidades del entendimiento creado, quedarán siempre rodeados de oscuridad, mientras permanezcamos en esta vida.

En lo tocante al *pensamiento teológico,* esta verdad se deduce teniendo en cuenta que la Revelación no cambia la naturaleza de

nuestro entendimiento, y observando que sólo podemos servirnos de conceptos análogos también para explicar el contenido comunicado por la Revelación. Así, por ejemplo, el concepto «procesión» significa en el orden filosófico el ser de lo que deviene tras un estadio del no-ser, un cambio y una dependencia de la cosa que procede. En Dios el proceso no implica todas estas imperfecciones. Por otra parte, toda producción natural presupone un sujeto productor, mientras que en la «procreación» divina al Padre le funda la relación que sigue lógicamente al acto de la procreación. Además, la relación presupone los miembros de la relación en el orden natural, mientras que en Dios es precisamente la relación la que constituye el fundamento de tales miembros. En el orden creado, la esencia se multiplica tanto como se multipliquen las personas; en Dios sigue subsistiendo con unidad numérica a pesar de la trinidad personal. Notemos, finalmente, que la realidad divina abarca al mismo tiempo un modo de existencia absoluta y relativa.

A la manifestación del misterio insondable de la realidad divina una y trina nosotros respondemos con actos de *agradecimiento y veneración respetuosa*. En esta respuesta respondemos del don de la gracia que nos ha sido otorgado con la automanifestación de Dios. Consúltese en la doctrina sobre la Creación las exposiciones relativas a nuestro destino natural y sobrenatural.

En lo que concierne a las *posibilidades de la razón* notemos que:

α) La razón puede demostrar que la Trinidad no está en contraposición con el pensamiento humano. Esto se deduce de la doctrina del Concilio Vaticano (*De fide*, cap. 4. D. 1.797) sobre la armonía entre la Revelación y el conocimiento racional.

Siendo uno e idéntico el Dios que revela los misterios y el que comunica a la razón humana su capacidad cognoscitiva, la contradicción entre verdades reveladas y verdades conocidas racionalmente implicaría la existencia de una contradicción en Dios mismo.

La razón cumple y desempeña la función que le ha sido encomendada demostrando frente a todas las objeciones dirigidas contra la doctrina trinitaria que el origen de todas las dificultades se halla en la supremacía infinita de Dios con respecto a nuestro entendimiento. A causa de la eminencia de Dios sobre nuestra inteligencia, los conceptos con que tratamos de explicar la realidad divi-

na no se pueden afirmar de Dios en el mismo sentido según el cual los atribuímos a las criaturas, sino sólo en sentido análogo.

Tan pronto como perdemos de vista este carácter analógico de nuestros conceptos, aplicándolos a la realidad divina en el mismo sentido que tienen cuando las predicamos de las criaturas, surge la apariencia de contradicción. La Trinidad implicaría una contradicción si el concepto de persona tuviese en Dios el mismo valor que tiene cuando le aplicamos a las criaturas. Porque entonces tendrían razón los que con David Fr. Strauss objetan que, según la doctrina cristiana de la Trinidad, tres es igual a uno. Pero si el concepto de persona se afirma de Dios en sentido análogo, la objeción carece de fundamento, puesto que tres y uno se hallan en esferas diferentes. Teniendo en cuenta el carácter análogo de nuestros conceptos, podemos afirmar frente a cualquier aparente contradicción: aun cuando la unión de un predicado con un sujeto pudiese implicar contradicción tratándose de las criaturas, no es necesariamente contradictoria cuando la aplicamos a Dios. A causa de la incomprensibilidad de Dios desconocemos necesariamente el modo según el cual se halla realizado en Dios el contenido de nuestros conceptos analógicos. Por consiguiente, debemos guardarnos bien de hablar de imposibilidades cuando nos encontramos frente a oscuridades y dificultades. Un caso de contradicción se da cuando el sujeto y el predicado se excluyen mutuamente a causa de su significado formal y no solamente a causa de un modo determinado de su realización. La razón no puede demostrar que el misterio de la Trinidad implique tal contradicción.

3) Además, la razón puede comprender, explicar y penetrar el contenido de la doctrina de la Revelación sobre la Trinidad. También puede explicarla sirviéndose de analogías y de razones de conveniencia. (Véase el § 52).

En lo que se refiere al primer punto, esta capacidad de la razón se deriva del concepto de la Revelación y de la Fe. La Revelación carecería de objeto si el hombre no fuese capaz de comprender el verdadero significado de las verdades reveladas. De la misma manera, la seguridad y verdad de la fe, que es una afirmación de las verdades reveladas, quedarían expuestas a graves peligros si la razón no pudiese comprender ni explicar con seguridad el verdadero sentido de las doctrinas reveladas relativas a la divina Trinidad. La posibilidad de comprender el verdadero sentido

del dogma de la Trinidad implica en sí la posibilidad de refutar las opiniones opuestas a ese sentido.

) Para asegurar el verdadero contenido de la doctrina trinitaria se han establecido algunas reglas destinadas a fijar las correspondientes expresiones lingüísticas. Lo que pertenece a la naturaleza o esencia divina en cuanto tal, sólo puede predicarse en singular (Dios, Creador, Señor). Han de ser empleadas en plural o por lo menos no deben emplearse exclusivamente en singular expresiones que solamente se refieren a las personas. Nombres sustantivados sólo pueden emplearse en singular; nombres adjetivados pueden emplearse en singular o en plural, según que se empleen como adjetivos o como sustantivos (el Eterno, tres personas eternas). (Consúltese *Symbolum Quicumque*). Para designar la Trinidad se pueden emplear las expresiones *trinus, trinitas,* pero no la expresión *triplex*. Además, se puede decir *alius et alius,* pero no *aliud et aliud,* porque lo último se refiere a la naturaleza; por el contrario, se debe decir *unum,* pero no *unus* (sin complemento ulterior). Esta regla ha sido elaborada y seguida por San Atanasio, San Hilario de Poitiers y San Agustín. Nombres concretos relativos a la ciencia (Dios, Señor) pueden emplearse para designar las personas y, por consiguiente, como veremos más abajo, pueden ir unidos a enunciados «nocionales» (Dios engendra). Lo dicho en último lugar no se puede afirmar de nombres abstractos relativos a la esencia.

b) La frecuencia y el modo insinuante con que los Santos Padres anuncian la incomprensibilidad de Dios demuestran que aquí no se trata meramente de un problema del pensamiento especulativo, sino de un asunto de máxima importancia para la vida y fe religiosas. «Nuestro Dios es aquel que no ha sido creado, invisible, inmutable, incomprensible, ininteligible; capaz de ser conocido sólo por el entendimiento y la razón; rodeado en grado inefable de luz y hermosura, de espíritu y fuerza» (Atenágoras, *Apología,* 10; BKV, 284).

Cualquiera puede percibir la intensa emoción del alma creyente en las palabras de la sexta catequesis, pronunciada de viva voz por San Cirilo de Jerusalén ante los catecúmenos de esta ciudad (374):

«Porque no decimos de Dios todo lo que se puede afirmar de Él; esto sólo Él mismo lo conoce. Nosotros sólo afirmamos lo que la naturaleza hu-

mana comprende y lo que nuestra debilidad puede soportar. Nosotros no enseñamos lo que Dios es. Confesamos sinceramente que nos faltan los conocimientos debidos. Confesar su ignorancia es para el teólogo un signo de gran sabiduría. Ensalzad, pues, conmigo al Señor, y confesemos todos la grandeza de su Nombre: uno solo no puede hacerlo. Más aún, aunque todos juntásemos nuestras fuerzas, no seríamos capaces de cumplir lo que se exige de nosotros. No me refiero solamente a nosotros, a los que estamos aquí presentes; aun cuando se juntasen todas las ovejas de toda la Iglesia católica del presente y del futuro, no serían capaces de alabar debidamente al Señor» (BKV, 95).

San Gregorio de Nisa sabe que la inadecuación de nuestro pensamiento y de nuestra habla con respecto a la realidad divina se funda en que Dios es totalmente distinto de todo lo visible: «También en la naturaleza humana descubrimos fuerza, sabiduría y vida. Pero nadie se dejará seducir por la identidad de las palabras a creer que la fuerza o la sabiduría o la vida de Dios son de la misma especie que las nuestras; el significado de tales palabras se envilece según el grado de nuestro ser al aplicarlos a nosotros mismos. Como quiera que nuestra naturaleza es transitoria y débil, por eso también es corta nuestra vida, transitoria nuestra fuerza, fútil nuestra palabra. Por el contrario, el significado de todos los enunciados que emitimos con respecto a Dios aumenta de acuerdo con la sublimidad del Ser al cual se refieren (*Gran Catequesis*, cap. 1, 1; BKV, 4 y sigs; cons. el *Sermón sexto sobre las Bienaventuranzas*, BKV, 212). San Gregorio Nacianceno se propone ensalzar a Dios, «el cual todo es hermosura, pero superior a toda hermosura; el cual ilumina al espíritu, pero que no puede ser captado por raudo y elevado que sea el vuelo del espíritu; el cual siempre y tanto más se aparta del espíritu cuanto más éste trata de captarle, el cual conduce al amigo hacia el cielo huyendo de él y como escapándose de entre sus manos» (*Segunda Oración*, BKV, 1, 17). La distancia entre el hombre y la verdad es tan grande como la que media entre el ser celestial y el divino (*Vigésima Oración*, BKV, 413 y sigs.). San Basilio comienza con las siguientes palabras su décimosexto sermón sobre la fe: «Pensar siempre en Dios es un asunto de la piedad, y el alma que ama a Dios no se cansará nunca de pensar en él. Pero hablar de Dios y hablar sobre cosas divinas es una empresa temeraria, en primer lugar, porque nuestro entendimiento no corresponde ni con mucho a la grandeza del tema, y además porque nuestra habla no es capaz de expresar con claridad y perfección lo pensado. Suponiendo que nuestro entendimiento es demasiado pequeño comparado con la grandeza del objeto y supuesto que nuestro lenguaje es todavía más imperfecto que la comprensión, ¿no sería mejor callarnos del todo para que la admirable doctrina de Dios no parezca amenazada por la inadecuación de nuestras palabras? En todos los seres racionales ha sido implantada la tendencia a ensalzar a Dios; pero todos son igualmente incapaces de hablar de Dios de una manera digna. El uno puede tratar de aventajar al otro en la piedad. Pero ninguno está tan obcecado, ninguno es en tal grado víctima de la ilusión que crea haber llegado hasta el supremo grado del conocimiento. Antes al contrario: cuanto más adelantamos en el conocimiento, con tanta mayor claridad percibimos nuestra debilidad» (BKV, II, 390).

Los Santos Padres defienden la doctrina de la incomprensibilidad de Dios contra los eunomianos, los cuales afirmaban poder comprender a Dios desde el punto de vista del Ser increado. Con gran animosidad—por no decir apasionamiento—lucha San Juan Crisóstomo en su libro *Sobre lo Incomprensible* contra los que con actitud de Prometeo creen poder penetrar en la interioridad de la esencia de Dios: «¿Cuál es la raíz del mal?—pregunta él, apostrofando a los eunomianos—. El hombre se ha atrevido a afirmar que conoce a Dios como Dios se conoce a sí mismo. ¿Es necesaria una refutación? ¿Es necesario aducir una demostración? ¿No basta con nombrar tales afirmaciones para poner de manifiesto toda su impiedad? Esto es una clara insensatez, una locura imperdonable, una nueva forma de incredulidad. Nunca a nadie se le ha ocurrido tal cosa, y mucho menos se ha atrevido nunca alguien a pronunciar tales palabras. Considera, criatura pobre y miserable, quién eres tú y piensa quién es el ser sobre quien tan temerariamente cavilas. Tú eres un hombre y escudriñas al ser de Dios... Cavilas sobre un Dios que no ha tenido principio, sobre un Dios inmutable, incorporal y eterno, sobre un Dios omnipresente, sobre un Dios que todo lo trasciende, sobre un Dios superior a toda la creación. ¡Escucha cómo han filosofado sobre él los profetas; escucha y tiembla! Él mira a la tierra y ésta se estremece» (*Sobre lo Incomprensible,* II; Migne, Patres Graeci, 48, 711-713; cons. la traducción de J. A. Cramer, *Des hl. Chrysostosmus Predigten und kleine Schriften,* 1748; vol. 1, 280-282). «Injuria a Dios el que trata de comprender su esencia» (II; PG 48, 714 y sigs. Cramer, 282). «Es una frescura afirmar que el ser a quien no pueden comprender las potencias superiores puede ser comprendido por gusanos terrenos y que las mismas fuerzas cognoscitivas de éstos pueden abarcarle y definirle» (III; PG 48, 720; Cramer, 303). Dios es demasiado grande y sublime para que nosotros podamos concebirle. Además, es totalmente diferente de nosotros, cualitativamente distinto de nosotros, de tal modo que no solamente la debilidad, sino también la cualidad de nuestra capacidad visual nos impiden comprender a Dios. Explicando una palabra de San Plablo continuó San Juan Crisóstomo de la siguiente manera: Él (San Pablo) no dice solamente: en una luz incomprensible; dice mucho más: en una luz totalmente inaccesible. Porque la incomprensibilidad se afirma de cosas que no pueden ser comprendidas; pero que, por otra parte, están al alcance de nuestras investigaciones y preguntas. Inaccesible es lo que de antemano excluye toda posibilidad de investigación; algo a lo cual no podemos acercarnos de ninguna manera. Incomprensible sería un mar en el cual los buzos pueden penetrar, bien que no sean capaces de sondearle. Inaccesible sería un mar que ni puede ser buscado ni puede ser descubierto por nadie» (III; PG 48, 720; Creamer, 305; cons. la interpretación de R. Otto en: *Aufsätze das Numinose betreffend,* 1923, 1-10). En todos los enunciados de San Agustín relativos a Dios resuena la convicción de que Dios es incomprensible. Cuando alguien afirma que ha comprendido a Dios, implica ello, según San Agustín, que Dios ha sido confundido con un ídolo (*In ps.* 144, n. 6). Sólo se puede comprender lo que no es superior a las proporciones humanas y lo que no trasciende el ser del hombre. Es ya un conocimiento elevado el saber lo que Dios no es (*Sobre la Trinidad,* VIII, cap. 2; BKV XII, 17). El no-saber conoce a Dios mejor que el saber (*De Ordine* 1, cap. 16, n. 44). «Hablamos de Dios: ¿qué tiene de extraño

el que no comprendas? Si comprendes, no es Dios. Más piadoso es este no-saber que el saber temerario.» (*Sermo.* 117, 3). «¿Qué diremos, pues, sobre Dios? Si pretendes decir algo sobre Dios y si lo has comprendido, eso no es Dios: si has podido comprenderlo, es que has comprendido a otro Dios. Si has podido comprender, es porque te han engañado tus pensamientos. No has comprendido a Dios cuando comprendes; cuando no has comprendido, pensando en Dios, eso es Dios. ¿Cómo, pues, vas a poder hablar de algo que no has comprendido?» (*Sermo.* 52, 6). «Cuando se trata de Dios el pensamiento es más verdadero que el lenguaje, y el ser de Dios es más verdadero que el pensamiento» (*De trinitate* VII, 4; BKV XI, 246). Más aún, San Agustín llega hasta el extremo de no querer llamar a Dios «el Inefable», porque de proceder así violaría su inefabilidad (*De doctrina christiana*, lb. I, cap. 6; BKV VIII, 18). Que no se trata aquí de una mera exageración retórica, se deduce del hecho de que la incognoscibilidad de Dios se convierte para él en un *aguijón* que le incita a *esforzarse siempre de nuevo* por conocer a Dios: «¿Debemos seguir buscándole aun después de haberle encontrado? Lo imcomprensible ha de ser buscado de la siguiente manera: el que ha descubierto lo incomprensible que es el ser que ha buscado no debe pensar que no ha encontrado nada. ¿Por qué, pues, busca él, si comprende que es incomprensible lo que busca, por qué sino es porque no se debe desfallecer mientras se progresa en los esfuerzos inquirentes en torno a lo incomprensible y porque se hace cada vez más perfecto el que busca un bien tal que le buscamos para encontrarlo, un bien que encontramos para seguir buscándolo?» (*De Trinitate* XV, 22; BKV XII, 25 y sigs.) San Agustín muestra en la *Explicación del Salmo* 99 de qué modo la incomprensibilidad de Dios caracteriza la verdadera piedad: «Alegraos en Dios... ¿Cuándo exultamos nosotros? Cuando ensalzamos lo inefable. Contemplamos todas las criaturas, la tierra y el mar y el cielo y todo lo que en ellos se encuentra..., y entonces pregunta al alma: ¿Quién ha hecho todas estas cosas? ¿Quién te ha creado a ti en medio de todo lo que es? ¿Qué son todas esas cosas que estás contemplando?» ¿Qué eres tú, tú que todo lo contemplas? ¿Quién es el que ha creado lo contemplado y al contemplador? ¿Quién es él? Dile; para que le digas, piénsale, porque quizá puedes pensar algo sin ser capaz de decirlo, pero de ninguna manera puedes decir lo que no eres capaz de pensar...; para pensarle, acércate a él. Porque para hablar de algo que puedes ver bien, te acercas a ello para mirarlo, a fin de no equivocarte por haberlo visto sólo desde lejos... Acercaos a él y seréis iluminados (*Ps.* 33, 6). Para que puedas acercarte y ser iluminado, han de disgustarte estas tinieblas, condena lo que eres para que merezcas llegar a ser lo que no eres... Se acerca, pues, de cualquier modo que sea, el alma humana, el hombre interno, restaurado según la imagen de Dios porque había sido creado según la imagen de Dios, el hombre que se había apartado según que se había ido haciendo desemejante... Cuanto más te acercas a la semejanza, tanto más crece tu amor, tanto más comienzas tú a percibir a Dios. ¿A quién percibes? ¿A alguien que se acerca a ti o a alguien a cuya casa vuelves? Porque él no se había separado nunca de ti. Dios se apartó de ti cuando le volviste la espalda. Ante el ciego y el que ve, las cosas están presentes del mismo modo; hallándose en el mismo lugar, las mismas formas de las cosas que rodean al ciego y al que ve, al uno como estando presente en las cosas, al otro como estando ausente de

ellas... Hazte, pues, semejante mediante la devoción y conviértete en amante por medio del pensamiento, porque «su invisibilidad se contempla directamente por medio de lo creado» (*Rom.* 1, 20)... Si eres desemejante, te rechaza; si eres semejante, entonces exultas. Y si tú, hecho ya semejante, comienzas a acercarte a Dios y comienzas a percibirle según que va aumentando en ti el amor, porque también Dios es el amor, entonces percibirás algo, lo que dijiste y lo que no dijiste.

En efecto, antes de percibir, creías poder decir a Dios; pero cuando comienzas a percibir a Dios, percibes tú que es inefable lo que has percibido. Pero si has llegado a conocer que es inefable lo que tú percibes, ¿guardarás entonces silencio, no prorrumpirás en actos de alabanza? ¿No alabarás a Dios, no darás gracias a Aquél que quería que le conocieses? Tú alababas cuando estabas buscando. ¿Te callarás tú después de haber encontrado? Seguramente que no... Tú no vas a ser desagradecido... Pero, cómo podré alabar, preguntarás tú. ¡Ni siquiera puedo explicar lo poco que puedo comprender incompletamente, en enigmas, como por medio de un espejo! Escucha lo que dice el Salmo: «Ensalzad a Dios» (Hans Urs von Balthasar, *Aurelius über die Psalmen*, págs. 206 y sigs.). Asimismo, leemos en la *Explicación del Ps. 32*: «¿Qué quiere decir cantar con júbilo...? No poder explicar con palabras lo que se canta con el corazón. En efecto, todos los que cantan, por ejemplo, los que hacen la cosecha del grano o de la uva, o los que ejecutan con entusiasmo fogoso cualquier otra obra, cuando comienzan a expresar su alegría por medio de las palabras de una canción, renuncian a las sílabas de las palabras, como impulsados por una extrema alegría, por una alegría que no puede expresarse por medio de las palabras, y prorrumpen en gritos de júbilo... ¿A quién correspondería debidamente tal júbilo sino es al Dios inefable? En efecto, es inefable, y no obstante no debes callarte; ¿qué otro remedio nos queda, pues, sino es prorrumpir en gritos de júbilo, para que el corazón manifieste sin palabras su alegría y a fin de que la inconmensurable amplitud de las alegrías no sea limitada por las fronteras de las sílabas?» (Ibidem, 45 y sigs.).

La convicción agustiniana según la cual el confesar ante Dios nuestra ignorancia es un docto no-saber, una *docta ignorantia*, se mantiene a través de los siglos y constituye especialmente la nota característica del pensamiento religioso de Nicolás de Cusa (*Sobre el Dios oculto;* trad. por E. Bohnenstedt, 1940. *Der Beryll*, traducción por K. Fleischmann, 1938.)

Los Santos Padres (especialmente los de Capadocia y San Agustín) enseñan también unánimemente que es imposible conocer la *Trinidad* por medio de las fuerzas cognoscitivas naturales, o comprender su contenido, o resolver todas las dificultades que este misterio presenta.

Cuando algunos pensadores de la escolástica primitiva (San Anselmo, Abelardo, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor) hablan de argumentos necesarios para la Trinidad, se trata sin

duda alguna de una valoración demasiado radical de los argumentos de conveniencia.

c) Por consiguiente, en la Escritura y en la doctrina de los Santos Padres encontramos lo siguiente: la fuerza finita, limitada de nuestro espíritu no puede abarcar a Dios a causa de su plenitud y del diferente modo de ser de su vida. Santo Tomás de Aquino lo formula más tarde con toda claridad. Dios es totalmente diferente de lo terreno, cualitativamente distinto de ello. Nunca se debe perder de vista esto. Dios no sólo es la cúspide de la pirámide del ser: Dios se halla más allá de todo el ser terreno.

No obstante, nosotros podemos conocer algo de Dios. Precisamente la incomprensibilidad de Dios es un aliciente y una exigencia que nos impulsan a buscarle siempre y de continuo. Pero intentar encontrarle totalmente es una empresa esencialmente irrealizable.

La incognoscibilidad de Dios en su cognoscibilidad, la cognoscibilidad de Dios en su incomprensibilidad engendran en nosotros la actitud de *respeto;* es decir, una actitud de amor reverente y de reverencia amorosa, el estremecerse y el inflamarse de que habla San Agustín (*Confesiones* 7, 10). No podemos tratar a Dios como si fuese uno de nuestros semejantes, con confianza chabacana; no podemos tratarle como tratamos enseres domésticos, cuidadosamente manejados mientras nos prestan servicio, arrinconados cuando no nos sirven para nada. No obstante, podemos dirigirnos a Él con confianza filial. Él es el Dios lejano y cercano; está cerca de nosotros en su lejanía, está lejos de nosotros en su cercanía.

d) La *Liturgia* habla de la actividad «maravillosa» de Dios, de una actividad que nos produce asombro; por ejemplo, en la oración que se recita al mezclar el agua con el vino, en las oraciones de los oficios litúrgicos del Viernes Santo, en la Comunión del jueves de la semana de Pascua.

3. La incomprensibilidad de Dios no tiene que ser confundida con el concepto de *irracionalidad,* en caso de que la ambigua palabra «irracional» se refiera a cosas totalmente inaccesibles a nuestra comprensión, bien porque carezcan de evidencia, bien porque se hallen más allá de la frontera de nuestra capacidad de visión intelectual. Dios es en sí mismo luz y claridad. Pero nosotros no so-

mos capaces de percibir esta luz. El misterio de Dios no comienza tampoco en un lugar determinado de la realidad divina, de tal modo que seamos capaces de comprender todo lo que hay antes de ese lugar fronterizo. Dios es más bien un misterio en toda la amplitud y en toda la profundidad de su ser. Sería falso creer que Dios nos revela un aspecto de su ser, de tal modo que ese aspecto deje de ser un misterio, mientras que otros aspectos lo sigan siendo por no haber sido revelados. Dios no puede revelarnos nada sobre sí mismo que no quede empapado de misterio, y, de la misma manera, todas nuestras ideas de Dios y todos los juicios que emitimos sobre Él van rodeados de misterio. Mientras que lo irracional se encuentra en el mismo plano ontológico que lo racional, Dios trasciende los órdenes de lo irracional y de lo racional: Dios es distinto de todo esto. Esta heterogeneidad ontológica no puede expresarse por medio de conceptos y palabras. Para que sea justo lo que pensamos y decimos de Dios, es preciso que el pensamiento y el enunciado dejen cabida a la heterogeneidad ontológica de Dios. El misterio de Dios está tanto en el comienzo como en el fin de todo conocimiento de Dios por la criatura. Ni la gracia de Dios ni los esfuerzos humanos pueden suprimirlo. Ni el místico ni el hombre que goza de la visión beatífica en el cielo son capaces de comprenderlo plenamente, por mucho que penetren en la contemplación del misterio de Dios. El Pseudo-Dionisio escribe lo siguiente: «En esta oscuridad deslumbrante quisiéramos estar y desearíamos ver en la ceguera y saber en el no-saber lo que está más allá de toda visión y de todo saber, precisamente por medio del no-ver y del no-saber. Porque esto es verdadera visión y verdadero saber, y es también premio imponderable del que es superior a todas las esencias: despojarnos de todo lo que tiene ser. Porque en la causa primera, superior a todo lo que es, hay que poner y afirmar lo que descubrimos en lo que es, ya que es causa de todo lo que existe. Pero con mayor razón hay que negar todo esto, ya que es superior a todo (*Teología mística,* 1; 1. véase *Sobre los nombres divinos* 1, 1).

4. Dado que ningún hombre puede conocer exhaustivamente a Dios; más aún, como quiera que ningún ser humano puede agotar el conocimiento de Dios facilitado por la Revelación divina sobrenatural y natural, resulta de ello que en cada uno de nosotros, en el proscenio de nuestra conciencia, sólo aparecerá un determinado as-

pecto de Dios, mientras que los otros aspectos quedarán relegados a segundo plano. Nada se puede aducir contra esta actitud, con tal que los aspectos destacados no sean considerados como la esencia de Dios, y si es que tratamos de incorporar la vista parcial de la realidad divina a una visión totalitaria de Dios, en tanto que nos sea posible llegar a adquirir tal visión. Así, por ejemplo, habría quien se inclinaría a acentuar la actividad y el poder divinos, y habrá otro que se sentirá inclinado a destacar el Ser divino estático, la Justicia o el Orden divinos. La vista parcial de tal manera acentuada dependerá de la individualidad del creyente, la cual a su vez se halla bajo la influencia de la Historia y de la Naturaleza, del espacio y del tiempo. Así, pues, la incomprensibilidad de Dios muestra precisamente que todas las formas de la Fe y cada una de las individualidades tienen su razón.

§ 37

Conocimiento mediato y analógico de Dios

1. Ya se dijo en otro lugar que no podemos ver directamente a Dios. De ello se tratará más detenidamente en el Tratado sobre el cielo. Tampoco en el estado de visión mística de Dios será contemplada directamente la esencia de Dios, como se expondrá en el mismo Tratado. En ese estado se percibirá más bien la actividad de Dios, que está presente en el yo del místico de una manera especial (véase Stanislaus Grünewald, *Die franziskanische Mystik*, 1932). Pero al ser esa actividad percibida directamente, sin la ayuda de conclusiones lógicas, y reconocida como obra de Dios, el místico tiene la impresión de que contempla directamente a Dios igual que en las percepciones de los sentidos tenemos la impresión de que vemos directamente los objetos, mientras que en realidad los percibimos por medio de una imagen. Ahora bien: a pesar de que el hombre no pueda ver directamente la esencia de Dios mientras dure el tiempo de la peregrinación, es cierto que podemos tener una vivencia directa de esa esencia. Esto es por lo menos lo que enseña San Buenaventura. Según él, en la vivencia mística experimentamos directamente a Dios, bien que no le veamos directamente.

El siguiente párrafo de Santa Teresa de Ávila expone que la conciencia de unión con Dios puede alcanzar un elevadísimo grado de intensidad, sin convertirse por eso en visión de Dios:

«Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma siente. Dígalo quien lo sabe, que no se puede entender: ¡cuánto más decir! Estaba yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo), que hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí: ya no es ella la que vive, sino Yo: como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo». Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre, que en ninguna manera se puede dejar de creer. Aquí faltan todas las potencias, y se suspenden de manera, que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran. Si estaba pensando en un paso, así se pierde la memoria, como si nunca la hubiera habido de él. Si lee, en lo que leía no hay acuerdo ni parar; si rezar, tampoco. Así que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas, ya no puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende; porque, como digo, no se entiende: yo no acabo de entender esto.

Acaecióme a mí una ignorancia al principio que no sabía que estaba Dios en todas las cosas; y, como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí, no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia.»

2. Si no podemos ver a Dios directamente, entonces el conocimiento que de Él tenemos tiene que verificarse mediante realidades que no son Él mismo; es decir, por medio de cosas no divinas. Efectivamente, nosotros obtenemos todo nuestro conocimiento de Dios haciendo rodeos a través de las criaturas, ya sea que lleguemos hasta Él a través de las cosas, o bien a través de los hombres (como seres particulares o como colectividades: razas, pueblos, estados) o bien sea a través de la Historia, en la cual el hombre da forma a la Naturaleza en una actitud responsable y libre.

3. *Es doctrina teológica común la afirmación de que nuestro conocimiento de Dios, tanto el natural como el sobrenatural, es analógico y mediato.*

La Sagrada Escritura habla del conocimiento de Dios verificado mediante comparaciones (*Sap.* 13, 5; *Rom.* 1, 20). San Pablo escribe en la primera epístola a los de Corinto: «La caridad jamás decae. Que si profecías, se desvanecerán; que si lenguas, cesarán; que si ciencia, se desvanecerá. Porque parcialmente conocemos y

parcialmente profetizamos, mas cuando viniera lo integral, lo parcial se desvanecerá. Cuando era yo niño, hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como niño; cuando me he hecho hombre me he despojado de las niñerías. Porque ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entoces, cara a cara. Ahora conozco parcialmente; entonces conoceré plenamente al modo que yo mismo fuí conocido» (*I Cor.* 13, 8-12).

Según este pasaje, el hombre ve a Dios durante el tiempo de la peregrinación a través de las cosas terrenas que le sirven como de transparente. La vida terrena es una peregrinación en la fe, distinguiéndose esencialmente de la vida futura, la cual es un estado de visión. En la segunda Epístola a los de Corinto escribe San Pablo:

«Porque los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser despojados, sino más bien, sobrevestidos, a fin de que eso mortal quede absorbido por la vida. Y quien nos dispuso para esto mismo es Dios, el cual nos dió las arras del Espíritu. Confiados, pues, osadamente en todo tiempo y sabiendo que mientras estamos domiciliados en el cuerpo andamos ausentes lejos del Señor—como quiera que por fe caminamos, no por vista—confiamos, pues, y vemos con agrado más bien ausentarnos lejos del cuerpo y estar domiciliados con el Señor» (*II Cor.* 5, 4-8).

Según estos textos de la Escritura, la nota de analogía corresponde tanto al conocimiento natural como al sobrenatural; es decir, tanto al conocimiento fundado en la Revelación operante como al fundado en la Revelación verbal. Tienen carácter analógico tanto los esfuerzos filosóficos, mediante los cuales tratamos de conocer a Dios, como el conocimiento mediante el cual el creyente percibe al Dios que se manifiesta en la Revelación sobrenatural.

4. Cuando afirmamos que nuestro conocimiento de Dios es analógico, queremos decir con ello que no se verifica mediante una imagen cognoscitiva de Dios mismo, sino por medio de la imagen de cosas que son semejantes a Dios y al mismo tiempo se distinguen de Él. Las criaturas proceden de Dios, el cual es su causa eficiente y ejemplar, y por eso podemos obtener un conocimiento de Dios por medio de ellas. Cada una de las criaturas es expresión de un pensamiento divino, del mismo modo que la obra de arte es expresión de la vida interna del artista. (Véase el Tratado sobre la Creación.) Sobre todo, con respecto al hombre, afirma la Sagrada Escritura que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Pero al valorar esta comparación no se debe olvidar que la vida interna

divina no se refleja en el mundo de modo similar a como la vida interna del artista se refleja en sus obras de arte. El artista se realiza a sí mismo en su obra. Dios, por el contrario, queda con su vida interna fuera del ámbito de su obra. Más aún, es preciso observar que la obra divina es con respecto a su Autor más bien desemejante que semejante, debiéndose esto al hecho de que Dios es esencialmente diferente de su obra (San Juan Crisóstomo, San Gregorio Nacianceno). Entre Dios y las criaturas media una semejanza desemejante y una desemejante semejanza. Precisamente cuando Dios crea una criatura que se le parece, queda grabada en ella al mismo tiempo una desemejanza esencial. La semejanza y la desemejanza no van paralelas la una a la otra. Antes al contrario, se compenetran mutuamente, predominando siempre el aspecto de desemejanza. Por eso todos nuestros conceptos y enunciados relativos a Dios tienen un sentido parecido al que presentan cuando los predicamos de las criaturas, pero no se pueden afirmar de Dios en sentido unívoco.

Según el parecer de Santo Tomás de Aquino, no podemos obtener (abstraer) conceptos unívocos de la realidad divina y de la no divina: «Lo que se afirma en común de Dios y de los demás seres, no se afirma en sentido equívoco ni en sentido unívoco, sino en sentido análogo» (*Contra gentiles,* IV, 14, según J. Pieper, *Das Auge des Adlers,* 1947, 22). «Dios comunica a las cosas todas las perfecciones que éstas poseen; por eso se parece a todo y al mismo tiempo es distinto de todo» (*Contra gentiles,* I, 29).

Juan Duns Escoto (muerto en 1308)—el gran crítico medieval de Santo Tomás de Aquino, teólogo franciscano inglés—mantiene una opinión diferente. Según él podemos hablar del Ser divino y humano por medio de conceptos unívocos. Es preciso observar, no obstante, que Duns Escoto afirma con insistencia que el ser representado por un concepto unívoco no se halla realizado en Dios de la misma manera que en el hombre. Debido a esto, la teoría escotista se diferencia con claridad y distinción de cualquier forma de panteísmo. Escoto creyó deber enseñar la existencia de la univocidad para que nuestro conocimiento de Dios no llegase a convertirse en agnosticismo.

Según la opinión correcta de Santo Tomás, fundada en el pensamiento de los Santos Padres, en nuestros conceptos no podemos prescindir (abstraer) tan radicalmente de la realidad que ésta—ya

se trate de la divina o de la humana—no sea pensada de alguna manera en los conceptos respectivos. Como quiera que sea, se trata aquí de un problema filosófico y no de un problema teológico. La diferencia entre Santo Tomás y Duns Escoto se refiere al orden epistemológico y no al metafísico-teológico. En todo caso, no se refiere a la fe misma, sino a su exposición.

5. Como quiera que entre Dios y la criatura median relaciones de semejanza-desemejanza, en el ser de las criaturas podemos conocer de un modo análogo el ser de Dios. La Teología (el Pseudo-Dionisio vivió a fines del siglo IV y comienzos del siglo V) ha descubierto para ello un camino triple: el camino de la negación (*vía negationis*), el camino de la afirmación (*via affirmationis*) y el camino de la eminencia (*via eminentiae*).

a) En el procedimiento afirmativo atribuímos a Dios de manera análoga todas las perfecciones de la criatura. Al proceder de esta manera podemos afirmar formalmente de Dios todas las perfecciones que en su contenido esencial no implican necesariamente una imperfección de criatura según el ser formal divino. Por ejemplo, afirmamos de Dios la sabiduría y la justicia según su contenido esencial (es decir, según su ser formal, no perdiendo nunca de vista que la sabiduría y la justicia se encuentran realizados en Dios y en el hombre de un modo semejante-desemejante. Por el contrario, las perfecciones de las criaturas que implican esencialmente la nota característica constituída por la vecindad de todo lo creado con la nada, por ejemplo, la corporeidad, no se las podemos atribuir a Dios según su propio contenido esencial (formal), sino que las afirmamos de Dios refiriéndonos sólo a su ser radical. Se hallan en Dios solamente por la fuerza causante (virtualmente), en tanto que Dios es su creador.

b) En el procedimiento negativo negamos de Dios todas las deficiencias, como limitación, finitud y contradicción que presentan las perfecciones creadas, por hallarse juntos en las criaturas el ser y la nada.

c) Estas perfecciones propias de las criaturas tienen que ser pensadas con una nota de absolutismo y de diversidad ontológica si se le atribuyen a Dios. Se hallan realizadas en Dios de un modo tan superior, infinitamente elevado como cualitativamente distinto que en las criaturas.

Sobre este procedimiento peculiar de nuestro conocimiento de Dios escribe el Pseudo-Dionisio lo siguiente: «Porque dada la sobreesencia de la Divinidad, la cual sobrepasa las posibilidades de la palabra y las categorías de la inteligencia y de la esencia, debemos dejar que opere a solas el conocimiento sobreesencial, elevando nuestra mirada hacia arriba sólo en tanto y según el rayo de la revelación original se comunica a sí mismo... No puede ser pensado por ninguna actividad pensante el Uno superior a todo pensar, no se puede expresar con palabra alguna la Bondad que trasciende toda manera de hablar, es decir, aquella Unidad que comunica homogeneidad a toda unidad. Aquella Esencia sobreesencial, aquella Inteligencia inaccesible a toda inteligencia y aquella Palabra que ninguna palabra puede expresar, una no-Palabra, un no-Saber, un Ser sin nombre, y todo esto no según el modo de lo que es; es el fundamento del ser de todas las cosas, y no obstante, se puede decir que no es, por ser superior a toda esencia y por ser tal como quisiera manifestarse a sí mismo, propia y sabiamente (*Sobre los nombres divinos,* cap. 1, 1; BKV II, 19 y sigs.). San Juan Damasceno el consumador de la Teología griega, ha interpretado y expuesto el verdadero sentido de las expresiones «sobreexistente» y «no-existente»: «Siendo la causa de todas las cosas y por contener los conceptos y causas de todo lo que es, recibe denominaciones derivadas de todo lo que existe, aun de cosas contrapuestas, como por ejemplo la luz y las tinieblas, el agua y el fuego. De esta manera nos enseña que no es estas cosas según la esencia de ellas. Porque Dios es sobreesencial e inefable. Por ser causa de todo lo que es recibe nombres derivados de lo causado. Por eso, de entre los nombres de Dios algunos se aplican en sentido negativo, en tanto que designan lo Sobreesencial, por ejemplo, inesencial, atemporal, sin comienzo, invisible; no porque sea inferior a lo que es, o porque le falte algo—pues a Él le pertenece todo lo que es, es la causa de todo lo que existe y constituye el fundamento de todo—, sino porque es infinitamente superior a todos los seres. Otros nombres se predican de Él en sentido afirmativo, afirmándose de Él en tanto que es la causa de todo lo que existe. Como causa de todo lo que es y de cualquier esencia decimos que es un ser existente y esencia... Más adecuado sería aplicarle denominaciones derivadas de lo sublime y de lo que es más afín a Él. Ahora bien: más elevado y más afín es lo inmaterial que lo material, lo puro más que lo maculado, más lo santo que lo profano, porque lo que hemos nombrado en primer lugar participa en Él de un modo especial. Por eso, con mayor propiedad se dirá que es sol y no tinieblas; día y no noche, vida y no muerte, fuego, aire y calor, cosas que pertenecen a la vida, y no tierra, y sobre todo y de modo especial habrá que decir de Él que es bondad y no maldad, o, lo que es lo mismo, existente más bien que no-existente. Porque la bondad es ser y causa del ser, mientras que la maldad es privación de la bondad o del ser. Tales son las afirmaciones y negaciones Sutilísimas son también las uniones de ambas, por ejemplo, la divinidad sobresencial, el Dios sobredivino, el principio sin principio. Hay también afirmaciones relativas a Dios las cuales contienen una hiperbólica negación, por ejemplo, la denominación tinieblas. Con ello no se quiere afirmar que Dios sea un ser tenebroso, antes al contrario, se afirma que es superior a la luz por no ser luz» (*Exposición de la fe ortodoxa,* I, 12; BKV, 33-35). Por consiguiente, al afirmar que Dios es la Nada se quiere afirmar con ello que está más allá de nuestro orden del ser y del pensar.

6. La Revelación sobrenatural garantiza y explica más detalladamente la analogía que media entre Dios y el mundo en el orden natural. En la fe obtenemos la certidumbre de que el mundo es semejante a Dios de un modo desemejante, y al mismo tiempo nos informa la fe de qué modo el mundo es semejante a Dios. Por consiguiente, la doctrina de la analogía entre Dios y el mundo no es sólo una afirmación metafísica, sino que pertenece también al orden estrictamente teológico.

7. Por tener que servirse de ideas humanas y del lenguaje del hombre, la Revelación sobrenatural ha de ser esencialmente analógica en todos sus enunciados; es decir, ha de ser comprendida teniendo siempre en cuenta la relación de semejanza-desemejanza que media entre la criatura y el Creador. Así, por ejemplo, cuando Cristo nos enseña que Dios es nuestro Padre sabemos que entre Dios y nosotros media una relación parecida a la que hay dentro de una familia entre el padre y sus hijos.

En el testimonio de la automanifestación de Dios, la Sagrada Escritura, se emplea frecuentemente un lenguaje analógico. Más aún: en los enunciados relativos a la actividad reveladora de Dios se sirve con preferencia de imágenes y parábolas; de ahí resultan múltiples antropomorfismos, frecuentes sobre todo en el Antiguo Testamento. Los antropomorfismos no pretenden humanizar a Dios, sino que están destinados a presentarle vivamente.

1. L. Köhler (*Theologie des alten Testaments,* págs. 4-6) explica del siguiente modo los antropomorfismos del AT: 1. En todas las páginas del Antiguo Testamento se habla de Dios como si fuera un ser humano, no sólo por alusión y ocasionalmente; detalladamente, sin reservas y con toda claridad encontramos en esas páginas una concepción antropomórfica de Dios. Dios habla (*Gén.* 1, 3), dirige la palabra (*Lev.* 4, 1) y llama (*Lev.* 1, 1). Dios oye (*Éx.* 16, 12), ve (*Gén.* 6, 12), huele (*I Reg.* 26, 19), se ríe (*Ps.* 2, 4) y silba (*Is.* 7, 18). Tiene ojos (*Am.* 9, 4) con los cuales mira a los pecadores; manos por medio de las cuales les agarra (*Am.* 9, 2); una mano que pone encima de los falsos profetas (*Ez.* 13, 9), dedos por medio de los cuales escribe las tablas de la Ley (*Deut.*, 9, 10), un brazo que extiende poderosamente (*Ier.* 27, 5) y que pone al descubierto ante los pueblos para ejecutar sus obras (*Is.* 52, 10); oídos (*Is.* 22, 14), pies bajo cuya pisada las nubes se convierten en polvareda (*Nah.* 1, 3), y a los cuales no les falta escabel (*Is.* 66, 1), una boca por medio de la cual instruye a los pueblos (*Ier.* 9, 11), labios airados, y una lengua que es como fuego devorador (*Ier.* 30, 27), una cabeza a la cual no la falta la defensa (*Ps.* 60, 9), un semblante que se muestra resplandeciente a los piadosos (*Núm.* 6, 25) y que oculta para que se estremezcan las criaturas (*Ps.* 104, 29), espaldas que Moisés

puede ver (*Éx.* 33, 23). Su corazón se conmueve y sus entrañas arden (*Os.* 11, 8). Sus sentimientos y pasiones, lo mismo que los miembros, se parecen a los de los hombres. Junto a los antropomorfismos propiamente tales aparecen los antropopatismos. Dios siente placer (*Ier.* 9, 23), alegría (*Is.* 9, 23), placer y alegría que llegan hasta el júbilo (*Is.* 60, 10). Pero también Dios reprende (*Is.* 17, 13), odia (*Deut.* 12, 31), rechaza (*Ier.* 14, 19) y detesta (*Ps.* 106, 40) y siente asco (*Lev.* 20, 23). Se enfada (*Ier.* 7, 18) y puede estar celoso, siendo esto uno de los rasgos característicos de su esencia. El exclusivismo es la esencia de los sentimientos del Dios del Antiguo Testamento, mientras que los dioses de un panteón tienen que tolerar que sus adoradores invoquen también a otro Dios. «Yo soy un Dios celoso» (*Éx.* 20, 5; *Deut.* 5, 9). Esta palabra no se halla en un lugar cualquiera, sino en el decálogo, en un lugar importante, presente en todas las partes de la Antigua Alianza. Mientras que los celos son el sentimiento persistente que se manifiesta hacia afuera, en su interior se agita un oleaje de sentimientos distintos. Puede arrepentirse de lo que se ha propuesto (*Gén.* 6, 6; *Ion.* 3, 10). En Dios hay explosiones de ira; se encoleriza contra los rebeldes (*II Sam.* 24, 1) y humeantes se levantan su ira y su voluntad celosa contra los impenitentes (*Deut.* 29, 19). Las cosas pueden convertirse para él en un peso, hasta el punto de estar cansado de tolerarlas (*Is.* 1, 14). También la actividad y el comportamiento de Dios se describen por medio de atrevidos antropomorfismos. Pisa como un lagarero a los pueblos, de modo que su vestido queda salpicado de arriba a abajo (*Is.* 63, 1-6). Va a caballo sobre el cielo (*Deut.* 33, 26). Irrumpe en Seir y camina con paso potente a través de los campos de Edom (*Iud.* 5, 4). Sale de su templo y camina por las alturas de la tierra (*Mich.* 1, 3). Desciende del cielo para contemplar la torre de Babel (*Gén.* 11, 5). En las horas de la brisa vespertina se pasea por su jardín (*Gén.* 3, 8). Lo mismo que un héroe de Homero se burla de sus enemigos (*Ps.* 2, 4; 59, 9). Judá es un arco que arma y pone a Efraín en él para que sirva de flecha (*Zac.* 9, 13). Porque Dios es un guerrero (*Éx.* 15, 3), un héroe batallador (*Ps.* 24, 8). Se tratará de imágenes momentáneas cuando el profeta Oseas le compara con una polilla y con un carcoma (5, 12), con un león y con un cachorro de león (5, 14), con un león que brama (11, 10), con una pantera que está al acecho junto al camino (13, 7), con el rocío que fructifica los campos (14, 6); pero no puede decirse lo mismo de la mayor parte de los antropomorfismos a que aquí hemos hecho alusión, sin agotarlos. No son ocurrencias momentáneas, sino doctrina vetusta, continuamente empleada y, por consiguiente, muy significativa.

2. Todavía no se ha escrito una historia de los antropomorfismos del Antiguo Testamento. Desde el punto de vista teológico carecería de importancia, ya que presenta pocas oscilaciones la extensión de los antropomorfismos en partes y tiempos particulares del AT. Sin duda alguna, la principal consiste en que el elohista sustituye por una aparición en la noche y en los sueños la aparición visible de Dios que encontramos también en el jehovista (*Gén.* 2, 7; 8, 21, 22; 3, 8; 11, 5, 7; -8, 1 y sigs.). Esto depende de la actitud depurada y teológicamente más ponderada del elohista y no tiene validez, por ejemplo, en lo que concierne a los antropomorfismos relativos a la ira y la pasión de Dios. Por lo demás, los antropomorfismos se encuentran en los Salmos, los cuales, considerados en conjunto y en su forma definitiva, son bastante tardíos, así como también en los últimos pro-

fetas; tanto allí como aquí, en número más bien creciente. La razón de ello puede ser, en parte, el hecho de que los escritores posteriores utilizan modos de expresión tomados de sus antecesores; pero esto prueba también que tales formas no encontraron oposición alguna. En el Antiguo Testamento los antropomorfismos conservan su objetividad plena y no experimentan ninguna clase de espiritualización».

Pero esos antropomorfismos no muestran agrupaciones que pudiesen aludir a tipos en la manera de concebir a Dios. El Antiguo Testamento no muestra aquí el tipo de un Dios sabio, y en otro lugar el tipo de un Dios guerrillero, o ingenioso, o caprichoso, o amigo de los hombres, o terrible. Antes bien, los tipos se mezclan unos con otros indistintamente según la casualidad, la conveniencia del momento. En lugar de una clasificación rígida y sistemática predomina una actitud de vitalidad dinámica y cambiable. Todo se afirma de Dios solo y único. Como consecuencia de ello, resulta una extraordinaria vitalidad de la concepción.

3. Este punto pone de manifiesto la función de los antropomorfismos. De ninguna manera pretenden rebajar a Dios a un plano parecido al que ocupa el hombre. Las expresiones antropomórficas no humanizan a Dios. Nunca han sido entendidos en este sentido, a no ser en polémicas faltas de objetividad. Al contrario, deben ser considerados como un camino que conduce al hombre hasta Dios. Constituyen una posibilidad de encuentro y diferencias entre el hombre y Dios en el terreno de la voluntad. Ponen de manifiesto la personalidad divina. Se oponen al error que tendiese a considerar a Dios como una idea quieta, indiferente y abstracta, como un principio opuesto al hombre, a manera de muro a la vez mudo y reprimente. Dios es un ser personal, dotado de voluntad intensa, incesantemente activo, siempre dispuesto a comunicarse, el cual reacciona ante el pecado humano, tiene en cuenta la impenitencia, escucha el gemido de la culpa humana; para decirlo brevemente: Dios es un Dios vivo. El Dios del Antiguo Testamento, al ser presentado bajo la forma de antropomorfismos, está ante el hombre como Dios vivo y personal, se manifiesta al hombre obrando y mediante actos de voluntad, se acerca al hombre y ejerce una gran influencia sobre él. Dios es el Dios vivo.» Véase también W. Eichrodt, *Theologie des AT*, 1933, I, 104-110. Este autor afirma que a la Revelación en la Antigua Alianza le pareció menos peligroso el no exponer con claridad la naturaleza espiritual de Dios que el no manifestar con toda claridad su modo personal de obrar y comportarse, y continúa afirmando lo siguiente: «Al estudiar la historia de las religiones llegamos a presentir por qué no se ha podido hablar de la espiritualidad de Dios en el plano constituído por el Antiguo Testamento. Siempre que encontramos ese concepto doctrinalmente elaborado, descubrimos también que se hallan en peligro la espontaneidad religiosa y la vida de comunidad con Dios. La religión se convierte en un deísmo abstracto, o en filosofía moral, o incurre en especulaciones panteístas, o trata de satisfacer las aspiraciones religiosas por medio de una mística sentimental. Sólo la fe cristiana puede mantener vivo el conocimiento de la espiritualidad de Dios sin causar detrimento a la espontaneidad religiosa, debiéndose esto al hecho de que en esa fe el centro lo constituye la persona de Jesús, disponiendo con ello de un testimonio del Dios personal que excluye toda clase de falsas interpretaciones.» El autor alude luego a los importantes aspectos que excluyen una verdadera hominización de Dios.

II. En la Nueva Alianza no solamente se habla de Dios con expresiones antropomórficas. En ella el Hijo de Dios aparece bajo forma corporal. En el hombre que es Jesucristo, el Yo divino se realiza dentro de la Historia humana: Cristo es el Dios que ha aparecido en este mundo. Sus obras son, por lo tanto, obras de Dios. Su palabra es la palabra del Yo divino. Su mano es la mano de Dios. Al verle, vemos en Él a Dios bajo la forma de hombre. De la revelación de Dios en Cristo es preciso, sobre todo, decir que se verifica por medio de una imagen. Las enseñanzas de Cristo toman parte en este modo de ser de la Revelación de Dios: se sirven de imágenes y parábolas. Su palabra, pues, manifiesta que Él mismo es una imagen de Dios.

8. Por consiguiente, el modo de expresarse de la Sagrada Escritura cuando ésta habla de Dios ha de servir de modelo no sólo para el lenguaje de la piedad religiosa, sino también para la ciencia teológica. Ésta deberá esforzarse por exponer mediante conceptos claros el contenido de las imágenes y metáforas, de modo que no debe prescindir nunca de los conceptos; pero si no quiere negarse a sí misma, no puede desligarse completamente del modo de expresarse de la Revelación al emplear el lenguaje conceptual y su conceptualidad no debe apartarse demasiado del lenguaje de la Revelación y de la realidad por ella manifestada, si no quiere exponerse al peligro de incurrir en un nominalismo vacío, ahogando la fuerza viva de la Revelación con un tejido de puras abstracciones. Los conceptos son necesarios y se hallan plenamente justificados si es que en realidad sólo sirven para explicar las imágenes y metáforas. No son las metáforas las que están al servicio de los conceptos, sino al contrario: los coneptos están, sobre todo, al servicio de la imagen viva de Dios, es decir, del Cristo histórico. Un orden diferente convertiría la Revelación histórica en una Metafísica intemporal. Al invertir el orden de que acabamos de hablar, surgiría el peligro de convertir la Teología en una Ontología sobrenatural. (Véase el § 2.)

9. Al seguir nuestro conocimiento sobre Dios, el rodeo a través de lo terreno dispondrá de tantas más posibilidades cuanto mejor conozcamos la Naturaleza, el Hombre y la Historia. Todos los objetos y acontecimientos naturales, todos los sucesos históricos, todas las peculiaridades humanas (edad, sexo, disposiciones), todas

las formas de colectividad humana con sus diferentes grados, todas formas de cultura (Ciencia, Pedagogía, Arte, Derecho, Economía, Técnica) son continuas y siempre nuevas manifestaciones de Dios, para quien, según el testimonio de la Revelación, lo contempla todo con ojos espirituales, purificados e iluminados por la Fe. Sólo cuando haya terminado el tiempo de la Historia, llegaremos a poseer la manifestación total de Dios implicada en la Creación, así como la total comprensión de la Revelación misericordiosa que permanece invariable en lo que concierne a su contenido esencial objetivo. Según Hegel, Dios—el Espíritu absoluto—llega a alcanzar su autoconsciencia total, es decir, su plenitud divina, sólo en el ocaso de la Historia, ya que según el filósofo el desarrollo histórico es una autoelevación de Dios, que llega hasta el supremo grado de su vida sólo en la suprema evolución del Estado. Según la Revelación cristiana, es la Humanidad la que llega—al fin de la Historia—hasta la máxima conciencia de Dios posible en el más acá, hasta el total conocimiento de Dios de que es capaz el hombre situado en la Historia, puesto que la evolución de la Naturaleza y de la Historia comporta una creciente manifestación de Dios que se va superando cada vez más, o bien un continuo avance de la Iglesia—Pueblo de Dios al que le ha sido encomendada la Revelación divina—en la comprensión de la automanifestación divina. (Cfr. el § 8 y Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk J. Newtons,* 1945.)

10. Como todos nuestros conceptos e ideas acerca de Dios, debido a su contenido estrictamente circunscrito y, por consiguiente, limitado, sólo representan *una* perfección divina y la representan de manera análoga: nos muestran sólo y siempre a Dios bajo un solo aspecto; podemos esforzarnos por representar la esencia, incomprensible, de Dios bajo *numerosas y siempre nuevas ideas y conceptos análogos.* Todos ellos no nos ofrecen más que vistas parciales y análogas de Dios. Por numerosos que sean los conceptos y representaciones de Dios que logremos formar, nunca llegaremos a obtener una visión total de Dios. La función de la Teología consiste en reunir y sintetizar las numerosas vistas parciales de Dios.

11. El carácter relativo de nuestro conocimiento de Dios, fundado en la relación de semejanza-desemejanza que media entre Dios y el mundo, preserva a ese nuestro conocimiento—tanto natu-

ral como sobrenatural—de los peligros de la *humanización* (antropomorfismo) y del *escepticismo*. Del mismo modo, nuestra creencia en Dios se halla en el terreno situado entre el *simbolismo* puro, según el cual nosotros no sabremos nada de Dios y sólo podremos aludir a él por medio de un a modo de signo (representado por Sabatier, un teólogo modernista, y de otra manera por el filósofo existencialista Karl Jaspers, según el cual el mundo es un signo cifrado de la Trascendencia), y el panteísmo, según el cual nuestros enunciados relativos a Dios tienen el mismo valor que los que se refieren al Mundo, ya que el Mundo es una aparición o la autorrealización de Dios.

§ 38

Los nombres de Dios

1. La incomprensibilidad de Dios plantea el difícil problema de si Dios puede ser designado con un nombre. Como, debido a su inconcebilidad. Dios no puede ser abarcado por ningún concepto humano, ni hay idea humana alguna capaz de representarle, del mismo modo, no pueden circunscribir a Dios exhaustivamente los nombres del lenguaje humano. Por eso los Santos Padres repiten con frecuencia que Dios es un ser *innominado*. Con ello indican que no disponemos de nombre alguno que sea capaz de denominar a Dios de tal modo que por medio de él se pueda expresar exhaustivamente la esencia divina. Como ya vimos en otro lugar, San Agustín afirma que en sentido estricto ni siquiera se puede decir que Dios es el ser sin nombre, ya que con esta designación se expresaría un nombre de Dios. Pero lo que dijimos con respecto a nuestros conceptos y representaciones, tiene también validez con respecto a los nombres por medio de los cuales tratamos de denominar a Dios. Enuncian algo de Dios sin que sean capaces de expresar exhaustivamente la esencia divina. Desempeñan, pues, simultáneamente una función de descubrimiento y encubrimiento, de revelación y velación de Dios. Tiene suma importancia en lo que concierne al conocimiento de Dios atribuir a Dios un nombre, siempre que se haga de manera precavida y respetuosa.

2. Examinando la función de los nombres que aplicamos a los hombres se comprenderá con más facilidad la *importancia de los*

nombres de Dios. El nombre desempeña una función *individual* y *social.*

a) El nombre con que llamamos a un hombre no es solamente un mero signo, sino en cierto sentido también una expresión y exposición de la esencia. Según ideas primitivas, el hombre se revela a sí mismo en el nombre. El nombre delinea con claridad su figura. Por medio de él el hombre representa conscientemente su propio yo. Además, el nombre le separa de los demás. La función revelativa del nombre aparece, por ejemplo, en el hecho de que Cristo dió a Simón un nuevo nombre, el de Pedro, al elegirle para que fuese uno de sus apóstoles (*Lc.* 6, 13-14). Lo mismo pone de manifiesto el hecho de que a los que siguen a Cristo se les escribe en la frente un nuevo nombre, el cual expresa su pertenencia a Dios (*Apoc.* 7, 3). Mientras dura la vida terrena de aquí abajo queda encubierto el significado de este nombre. Pero aparecerá con plena potencia cuando concluya la historia, cuando Cristo conduzca a su Reino celestial a todos los que han sido signados con su nombre. Entonces reciben un nombre nuevo, en el cual se revela sin ocultamiento alguno su existencia celestial (*Apoc.* 14, 1).

b) El nombre señala al hombre su lugar dentro de la colectividad. Mediante el nombre aparece claramente delineado ante los ojos de todos. Con el nombre entra en relación viva con el «tú». El que carece de nombre es un ser desconocido y sin esencia. Mientras se desconoce su nombre, el hombre queda en la oscuridad. El hombre que no tiene nombre es un desconocido. El nombre posee la fuerza de presentar a su portador, de modo que éste puede ser visto y se puede hablar con él. Más aún: el que conoce el nombre domina en cierto sentido al portador del nombre. En efecto, los hombres escuchan cuando oyen pronunciar su nombre. Se pueden decir muchas cosas al caminante: probablemente no escuchará lo que se le dice. Sólo cuando se le llama por su nombre se da cuenta de que hablamos con él. Es como si repentinamente hubiese tenido lugar una iluminación: detiene el paso y mira hacia el que le llama dispuesto a escucharle. Alabanza y reproche, ensalzamiento y condenación, peticiones y gracias sólo afectan al hombre cuando van unidas a su nombre. En los demás casos se pierden en el vacío.

3. De modo análogo se puede decir lo mismo del nombre de Dios. El nombre de Dios es un misterio. Sólo le conocemos cuando Dios le descubre en la Revelación natural y sobrenatural.

a) Dios sale de su ocultamiento cuando nos dice su nombre. Se hace patente. En el nombre que se nos revela y nos comunica quién es. Más aún: al decirnos su nombre se nos comunica a los hombres. Los que conocen su nombre pueden entrar en relación con Él. Pueden nombrarle y llamarle por su nombre. Nos ha sido prometido que Dios escucha al que le llama por su nombre. Vuelve su semblante al hombre cuando éste le llama. Está presente donde quiera que sea pronunciado su nombre. Por consiguiente, Jeremías puede decir hablando con Dios (14, 9): «Pero Tú estás entre nosotros, Señor; pues que tu nombre ha sido pronunciado sobre nosotros.» Los que conocen su nombre y pueden, por lo tanto, invocarle, no tienen que temer peligros y desgracias terrenas. Invocando el nombre del Señor tienen la certidumbre de que Dios les guarda y les protege (*Os.* 6, 1-4).

b) La unión entre Dios y su nombre es sumamente estrecha. En cierto sentido puede decirse que Dios es idéntico con su nombre. Su nombre le representa. De esta manera pueden comprenderse numerosas maneras de expresión de la Sagrada Escritura en las cuales se afirma del nombre de Dios lo que en realidad corresponde a Dios mismo.

El nombre de Dios se ha mezclado con las otras palabras humanas y se ha convertido en parte del lenguaje. La revelación del nombre de Dios comporta una especie de atenuada «encarnación» de Dios. Con su nombre Dios entra en la historia humana, dándole forma y operando en ella.

c) Pero si bien Dios ha hecho también asequible al hombre en su nombre, precisamente la revelación del nombre divino pone de manifiesto cuán distinto es Dios del hombre. La revelación del nombre de Dios permite que el hombre pueda invocarle, pero no le concede poder alguno sobre Dios. Aun después de que ha sido revelado su nombre, Dios queda por encima del hombre y en su esfera de libertad autocrática. El nombre de Dios no presenta aspecto mágico alguno. Con el nombre de Dios el hombre no dispone de una fuerza con la cual pudiese ejercer una influencia mágica

sobre Dios. Si bien disponemos de la seguridad de que Dios puede ser invocado pronunciando su nombre, el fundamento de ello se encuentra en las promesas divinas y no en la fuerza mágica del nombre de Dios.

d) El nombre de Dios es Santo. En la santidad del nombre de Dios se manifiesta la santidad de Dios mismo, lo que hay en Él de «propio, extraño, extasiado, misterioso, familiar y patrio; todo lo que podemos decir para designar lo simplemente inefable, la infinita y circundante realidad que constituye el ser propio de Dios» (R. Guardini, *Das Gebet des Herrn,* pág. 60).

La santificación del nombre de Dios constituye uno de los más fundamentales deseos del hombre cristiano. Lo expresa en la primera petición del Padrenuestro (*Mt.* 6, 9). El sentido de esta petición necesita un breve comentario. Cabe preguntar si la santificación del nombre de Dios ha de ser llevada a cabo por Dios o por los hombres. Habrá que afirmar que es Dios mismo el que santifica su nombre de acuerdo con lo expresado en la primera petición del Padrenuestro. Se pide, pues, que Dios haga lo que anuncia por medio del profeta Ezequiel. En las profecías de éste leemos (36, 23): «Yo santificaré mi nombre grande.» Según el Antiguo Testamento, Dios santifica su nombre, se manifiesta como santo, tanto por medio de su actividad salvadora, que revela su Poder, Sabiduría y Bondad (véase *Ez.* 20, 41), como mediante su actividad de juez (véase *Is.* 5, 16; *Núm.* 20, 13; *Ez.* 28, 22; 38, 16). También en los frecuentes pasajes en los cuales se dice que Dios obra por amor a su nombre o en los que se pide que obre, aparece la idea de que Dios santifica de esta manera su nombre, lo ensalza. Y esta idea de que es Dios mismo el que se santifica, el que ensalza su nombre, se halla siempre en primer lugar en el Antiguo Testamento, comparada con la idea de que el nombre de Dios es ensalzado por el hombre. Si alguien preguntase que de qué modo santifica Dios su nombre, se debería responder lo siguiente: En cuanto que por medio de la «patente revelación de su esencia se manifiesta como ser santo, superior al mundo entero. Objetivamente considerado equivale esto a la venida del Reino, del Reinado de Dios, y con ello queda indicado que la primera y la segunda petición significan lo mismo, que la segunda petición es una explicación de la primera, o, mejor dicho, que la santificación del nombre de Dios constituye una parte, una forma de la venida

del Reino celestial (Greeven). Esta interpretación escatológica de la primera petición no sólo está de acuerdo con las dos siguientes, las cuales tienen también un sentido escatológico», sino también con todo el Antiguo Testamento. Pues, en efecto, «también en el Antiguo Testamento, en *Ez.* (20, 41; 28, 22-26; 36, 20 y sigs.; 38, 16-23; 39, 21-29), la santificación del nombre de Dios designa siempre la actividad escatológica de Dios» (J. Schmid, *Das Matthaus-Evangelium,* 2.ª ed., 1952, en la parte consagrada a explicar el capítulo 6, versículo 9). Por consiguiente, la petición del Padrenuestro en que rogamos que el nombre de Dios sea santificado significa lo mismo que la petición de Cristo (*Io.* 12, 28): «Padre, glorifica tu nombre.»

Pero aunque sea Dios el que santifica el nombre divino, lo ejecuta por medio del hombre, sirviéndose de la Historia humana. De ahí que los hombres son responsables de que el nombre de Dios sea glorificado dentro de la Historia. Dado que el santo nombre de Dios representa al Dios santo, se deduce de ello que ese nombre no debe ser empleado en vano, sin razón suficiente, con ligereza, sin respeto; sino que ha de ser pronunciado con respeto, sin perder de vista que el hombre se halla frente al Ser Santo. Los hombres santifican el nombre de Dios cumpliendo los mandamientos (*Lev.* 22, 31 y sigs.). Le profanan por medio del perjurio, de la idolatría, de la lascivia y otros vicios (*Lev.* 19, 12; 18, 21; 20, 3; *Am.* 2, 7. Véase Schmid, *l. c.*). El nombre de Dios debe ser ensalzado (*Rom.* 15, 19; *Apoc.* 15, 4; *Hebr.* 13, 15). Es especialmente Cristo el que ensalza el nombre de Dios. Según la epístola a los hebreos, Cristo dice al Padre lo siguiente (*Hebr.* 2, 12; *Io.* 17, 26): «Anunciaré tu nombre a mis hermanos y en medio de la asamblea le alabaré.»

La responsabilidad que el hombre tiene con respecto a la santificación del nombre de Dios es idéntica a la responsabilidad que le corresponde con respecto a la venida del Reino de Dios. Esta responsabilidad incumbe de manera especial al pueblo de Dios fundado y formado por Cristo y a sus miembros, a la Iglesia.

4. Puesto que no hay nombre alguno que sea capaz de expresar exhaustivamente el misterio de Dios, tenemos que emplear muchos nombres por medio de los cuales representamos cada vez de distinto modo el misterio inexhaustible de Dios. Con este estado de cosas cuentan los Santos Padres al afirmar no sólo que Dios

carece de nombre, sino que también dicen que tiene muchos nombres, que es nombrado con todos los nombres. Santo Tomás de Aquino afirma lo siguiente (*Compendium Theologiae*, 2, 243, según J. Pieper, *Das Auge des Adlers*, 15): «Como quiera que nosotros no podemos nombrar nada sino es según la medida de nuestro conocimiento—pues los nombres son signos de conocimiento—, resulta de ello que no podemos nombrar a Dios si no es según las perfecciones que encontramos en los otros seres y cuyo origen se halla en Dios. Pero como estas perfecciones de las cosas son múltiples, necesariamente tenemos que nombrar a Dios con muchos nombres. Pero si pudiésemos intuir su esencia, no necesitaríamos muchos nombres, sino que dispondríamos de un concepto simple de Dios, del mismo modo que es simple la esencia divina. Y esto es lo que esperamos el día de la gloria, de acuerdo con aquellas palabras: «En ese día, el Señor será uno solo, y uno será su nombre» (*Zach.* 14, 9).

I. La Sagrada Escritura nos da testimonio de varios *nombres* en los que Dios se reveló a los hombres de la Antigua Alianza y mediantes los cuales éstos le experimentaron. A pesar de que su significación lingüística no sea del todo clara, todos designan en primer lugar la relación entre el hombre y Dios, basada en el plan de la Gracia y la Creación.

a) Hagamos referencia en primer lugar al nombre *Yahvé*. Este nombre (*Tetragrammaton*) es el nombre propio de Dios en el Antiguo Testamento. En lo que se refiere a la pronunciación generalmente aceptada de la palabra hebrea, conviene decir que se apoya sobre paráfrasis griegas, sobre asonancias halladas en los papiros de la Elephantina y sobre la estructura de nombres personales hebreos en los cuales aparece la palabra Yahvé como elemento constitutivo.

Desde los tiempos antiguos encontramos en el Antiguo Testamento una tendencia—que iba en constante aumento—a no pronunciar la palabra Yahvé. Cuando se hallaba en el texto de la Escritura, se pronunciaban en su lugar las palabras Elohim y Adonai. Cuando los masoretas aplicaron vocales al texto hebreo, colocaron debajo de las letras de la palabra original las vocales de las palabras nuevas empleadas al leerlo. De esta manera se formó la palabra Jehovah, una palabra que carece de todo fundamento

filológico, una forma que representa una construcción puramente artificial.

En lo que concierne al origen de la palabra Yahvé, difieren mucho las opiniones. Dicen unas que proviene de Egipto; otros afirman que su origen se halla en Babilonia, y según algunos autores se deriva de otras culturas. Pero no está demostrado todavía que el nombre en cuestión se derive de una idea religiosa diferente. Aun cuando fuese así, es cierto que en la Sagrada Escritura va unido con ese nombre un contenido nuevo y distinto. La palabra se encuentra, sin duda alguna, por primera vez en *Ex.* 3, 13 y sigs. Moisés, que ha de sacar a su pueblo de Egipto, pregunta cuál es el nombre de Dios que se le ha aparecido y le ha llamado, y recibe la siguiente respuesta: «¡Yo soy el que soy!» Y dijo: «Así has de decírselo a los israelitas: El que soy (Ehje) me ha enviado a vosotros. Así has de hablar: Yahvé (él es), el Dios de vuestros padres, me ha enviado a vosotros.» El nombre revelado a Moisés presenta, pues, dos matices: Ehje y Yahvé. Hasta entonces nadie conocía este nombre (véase *Gén.* 4, 26; 6, 3). Del origen se deriva la significación del nombre. Yahvé es el que había acompañado a los antecesores. Es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Es el omnipresente, «el que es», como traduce la versión de los Setenta, versículo 14; el fiel en quien se puede confiar. Está ahí, a la disposición de su pueblo; está siempre presente, de suerte que puede llamarle siempre que le necesite. Mientras que con respecto a los dioses paganos (míticos) es preciso afirmar que no existen, que son pura «nada» (*I Reg.* 12, 21; *Is.* 40, 17; 44, 9; 59, 4, etc.), se tiene con respecto a Yahvé la seguridad de que existe. Es el ser poderoso que rige los destinos de los pueblos y de los particulares. Es el Señor que domina sobre los suyos, el que produce los acontecimientos de la Naturaleza y de la Historia. Con razón traduce la versión de los Setenta Yahvé con la palabra Kyrios, así como la Vulgata emplea la palabra Dominus. Pero su señorío se diferencia de todo despotismo. No establece sobre los suyos una especie de imperialismo celestial. Su señorío está inspirado por el cuidado con que se preocupa de su pueblo, volviendo hacia él su semblante. Con superioridad autocrática establece una Alianza con el pueblo que ha elegido, una Alianza que impone a dicho pueblo graves obligaciones; pero que le garantiza también la gloria y el bien. Está dispuesto a ayudar al pueblo de la Alian-

za. Así, pues, la palabra Yahvé tiene en un principio significado salvífico. De él se deriva el metafísico.

Dada esta plenitud de contenido de la palabra Yahvé, se comprende que también más tarde sea invocado Dios con este nombre (*Os.* 1, 9; *Deut.* 7, 9; *Mal.* 3, 6; *Is.* 26, 4); más aún, que Dios mismo diga a su pueblo: «Habréis de saber que yo soy Yahvé, es decir, vuestro fiel Señor, el que os concede ayuda y protección» (*Ez.* Consúltese A. Schultz, artículo *Jahvé* en *Lexikon für Theol. und Kirche,* V, 247 y sigs. L. Dürr, *Israelitische Religion, l. c.,* 647 y sigs. W. Förster, artículo *Kyrios* en *Wörterbuch zum NT.* editado por Kittel, III, 1045, 85. E. Lohmeyer, artículo *Alfa y Omega,* en *Reallexikon für Antike und Christentum,* 1-3).

b) *Él* es otro de los nombres de Dios. Esta expresión significa Dios entre los semitas, a excepción de entre los etíopes. Como significación fundamental se puede constatar la siguiente: Jefe, Señor, Director, Fuerte. Esta palabra se emplea para designar tanto a Yahvé, el verdadero Dios, como a los dioses paganos. Cuando designa el Dios verdadero, suele ir acompañada de un suplemento. La expresión *Elohim* es un *pluralis majestaticus,* el plural de la plenitud y de la grandeza. Está al servicio de la piedad práctica con su tendencia a rendir homenaje. Sin duda alguna este nombre de Dios significa que Dios es experimentado como poder infinitamente superior al hombre, como poder que inunda con su majestad la conciencia religiosa total, y es al mismo tiempo un nombre con el cual se designa que Dios existe sin depender en manera alguna del hombre. De ahí se deduce que en este nombre no aparece en primer plano el sentimiento de afinidad con Dios, sino el sentimiento de temblor inspirado por una grandeza trascendente (W. Eichordt, *Theologie des Alten Testaments,* 1931, 1, 86 y siguientes; G. Ouell, artículo *Theos* en el *Wörterbuch zum NT,* de Kittel, III, 87).

c) La expresión *Adonai* es propiamente un plural abstracto y quiere decir dominio. Esta palabra implica, pues, una intensificación del señorío divino. Dios es el señor supremo. La versión de los Setenta la traduce con la palabra *Kyrios. Schadai* significa el poderoso; *Elion,* el supremo; *Kadosch,* el aislado, el terrible, el inaccesible, el santo, en tanto que Dios es totalmente distinto del hombre en lo que concierne al ser, al pensar, al querer y al obrar.

II. *Cristo* nos ha revelado un nombre de Dios de mayor alcance que los manifestados en las revelaciones anteriores al Cristianismo. El que «conoce» este nombre tiene la vida eterna; sabe que viene desde arriba todo lo que Cristo nos dice y obra (*Io.* 1, 3-8). *Padre* es el nombre de Dios anunciado por Cristo (*Mt.* 6, 9). Dios es el Padre de Cristo y el Padre de los hombres. Los hombres han de invocar al Padre celestial con el mismo título con que le invoca Cristo, bien que en otro sentido. Tanto la simple expresión «Padre» como la expresión «Padre nuestro» son traducciones de la palabra aramea *Abba* (*Mc.* 14, 36; *Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 6). Este título familiar de Dios es completamente nuevo.

En cierto sentido se afirma también de los dioses paganos que son «padres». Son los padres de los que les adoran (véase, sobre todo, la expresión Padre Zeus = Júpiter). Pero en las religiones paganas esta expresión no tiene el mismo significado que en el Evangelio. Así, por ejemplo, los dioses griegos presentan un aspecto demoníaco, más o menos acentuado. No sólo se preocupan del culto que les corresponde, sino que vigilan celosamente a los que pretenden ir más allá de las fronteras del poder y de la dicha señalada al hombre. Por eso, los que adoran a los dioses temen continuamente ser víctimas de su ira. Los dioses pueden perjudicar a los hombres. Por otra parte, los dioses disponen de un poder limitado, ya que junto a ellos, mejor dicho, por encima de ellos, se encuentra el Destino. De ahí se deduce que media una diferencia esencial entre el título de padre (o madre) con que los griegos invocan a los dioses y el nombre de Padre con que el Evangelio designa a Dios. De los dioses griegos se dice que son padre o madre, porque los hombres saben que les deben la vida y también porque el concepto de padre implica la idea de supremo poderío, a lo cual corresponde por parte de los hombres el sentimiento de sumisión. Aquí el nombre de padre no tiene, en primer lugar, un significado ético, como sucede en el Evangelio. La religión griega desconoce completamente la idea de que Dios es esencialmente amor, así como la confianza filial que de ahí se deriva, la conciencia creyente de estar protegido por las manos de Dios, cosas éstas que Cristo enseña a sus discípulos.

El judaísmo no se atrevió a invocar a Dios con el título filial y familiar de Padre. Se encuentra solamente en algunos pocos y tardíos pasajes de la literatura rabínica, y aun aquí siempre con el complemento «nuestro rey» que acentúa expresamente la distancia que media entre el hombre y Dios. La expresión «en los cielos», añadida por Mateo, corresponde al modo según el cual hablaba de Dios el judaísmo palestinense desde el siglo primero después de Jesucristo, para excluir que fuese confundido con un padre humano. Por eso en las oraciones podía prescindirse de la expresión «en

los cielos», y como quiera que tampoco Cristo la emplea en sus propias oraciones, se puede admitir que se tratará de una aposición empleada por San Mateo. Con la expresión «nuestro Padre en los cielos» el judaísmo expresa la idea de que Dios es el Padre de todo el pueblo de Israel, el cual se halla en relaciones especialmente íntimas con Dios, por ser el pueblo elegido. El individuo toma parte en esta relación filial sólo en tanto que es miembro de este pueblo. Por el contrario, en Jesucristo la relación paternal de Dios con respecto a los individuos es totalmente personal. Por eso desaparece aquí completamente el fondo nacional que acompaña a la expresión judía (Dalman). Dios ya no es solamente el Padre del pueblo judaico, sino el Padre de todos los hombres, el Padre de cada uno de los hombres. En el judaísmo siguió predominando la idea derivada del Antiguo Testamento, según la cual Dios es en primer lugar el Señor; de suerte que el temor de Dios constituye la esencia de la religión del Antiguo Testamento y de la judaica. Es cierto que esta idea no falta en el Evangelio de Jesucristo; no obstante, predomina aquí la idea de que Dios es Padre, siendo la Bondad pura su más íntima y propia esencia. Para los hombres, para el hijo de Dios, se deriva de ahí el sentimiento de que Dios le protege absolutamente» (J. Schmid, *l. c.*). Los hombres unidos con Cristo, el Hijo amado, en el Espíritu Santo, son, pues, hijos de Dios y pueden—igual que él—llamar a Dios Padre (*Rom.* 8, 15 y sigs.). Han sido iniciados en el misterio de Dios, lo mismo que los hijos conocen el misterio familiar del padre, el cual desconocen los extraños (*Jo.* 15, 15 y sigs.; *I Cor.* 2, 12-15). Pero también ellos tienen que experimentar siempre de nuevo que el Padre celestial sigue siendo para ellos misterioso y enigmático. Se puede afirmar de Él que es Amor (*I Io.* 4, 8); pero su amor se diferencia del amor de los hombres (*Rom.* 11, 33-36). Por eso, la revelación del más familiar nombre de Dios no suprime el misterio, sino que conduce al hombre al interior del misterio. Nos permite experimentar el misterio con aquella intensidad e intimidad que crea la cercanía de Dios, pero no suprime el misterio. El Padre sigue siendo al mismo tiempo el *Kyrios* (Señor) y el *Basileus* (Rey).

En lo que se refiere a la expresión *Kyrios, Logos, Agnus*, etc., como nombres de Cristo, véase la Cristología.

TITULO SEGUNDO

LA AUTOMANIFESTACION DE DIOS TRINO CON RESPECTO A SU SER PERSONAL

§ 39

Persona y naturaleza en Dios

1. El que se somete a la automanifestación de Dios con la obediencia de la fe no sólo llega a conocer el hecho puro de que Dios existe, sino que, además, puede dirigir la mirada hacia el misterio de Dios. La elevación de los ojos hacia el misterio de Dios y la contemplación de ese misterio llenan la vida de fuerza y luz. ¿Cómo es la esencia de aquella realidad que está más allá del espacio y del tiempo, y desde la cual llega hasta el hombre una llamada y una exigencia incondicional, misteriosa, obligatoria y beatificante? Vamos a consagrar nuestra atención al estudio de este problema. En las páginas siguientes se estudiará el modo de ser de Dios tal como podemos conocerle gracias a la automanifestación divina.

Así como el fin de la Revelación divina no consiste en la comunicación de datos teóricos sobre sí mismo por parte de Dios, del mismo modo la finalidad última de nuestros esfuerzos orientados a descubrir el modo de ser de Dios no va a consistir en esta mera constatación: Dios es así, de este modo. Cierto es que tal constatación constituye una de las finalidades de nuestros estudios teológicos. Es una finalidad importante e indispensable, sí; pero no la principal. En último extremo los esfuerzos teológicos tienden a hacer que el hombre reconozca la gloria de Dios, a que se someta a Él adorándole y amándole, a aumentar con ello el Reinado de Dios y a obtener de este modo la salvación.

2. Para llegar a comprender debidamente la realidad revelada de Dios convendrá considerar en primer lugar las formas funda-

mentales del ser creado, elevando desde aquí la mirada hacia la contemplación de Dios. El ser creado se halla realizado de dos modos fundamentales: bajo la forma existencial de naturaleza y bajo la forma de persona. Lo que no es personal ha de ser considerado como natural, y viceversa.

A pesar de que la diferencia entre ser personal y natural es de suma importancia, y decisiva en lo que concierne al conocimiento del mundo y del hombre, no ha sido claramente elaborada fuera del ámbito de la Revelación. Vuelve a ser abandonada al salir del círculo constituído por la forma de vida y las concepciones cristianas. Fuera del ámbito de la Revelación sólo se conoce la naturaleza. Así el hombre es considerado como una parte del Mundo, como una parte de la Naturaleza, como la suprema potencialización de la Naturaleza. Sólo la Revelación cristiana ha enunciado claramente la personalidad del hombre con todas sus consecuencias. En correspondencia con ello, la fe cristiana subordina las categorías de la naturaleza y de la vida a la categoría del ser personal. Cuando la filosofía existencialista introduce con gran decisión una distinción entre el yo personal y el mundo, entre los «medios» y la existencia humana, se debe al hecho de que en esa filosofía sigue operando, sin duda alguna, el espíritu cristiano y el sentimiento de la vida cristiana.

3. La naturaleza y la persona se diferencian no sólo gradual, sino también cualitativamente. Antes de comenzar a esbozar brevemente esta diferencia, es preciso observar que la palabra naturaleza no se emplea aquí considerada en su oposición a lo «sobrenatural», sino designando una realidad distinta a la de la persona.

I. Con el nombre de *naturaleza* designamos todo lo que encontramos alrededor de nosotros o en nosotros mismos, lo que se presenta ante nuestro conocimiento o actividad como objeto de instrumento: la tierra, el agua, las piedras, los animales, las plantas, las estrellas. El conjunto de cosas que expresamos con la palabra naturaleza está a nuestra disposición. Esas cosas son propiedad del hombre. No se pertenecen a sí mismas; pertenecen al hombre, el cual las posee. Las puede usar y gastar.

Al designar con el nombre de Naturaleza las cosas impersonales, no nos figuramos un conjunto de estructuras rígidas y destituídas de cualidades, sino un realidad que presenta disposiciones, ca-

pacidades y fuerzas. La Naturaleza es, pues, el fundamento de la actividad y de la vida. Se manifiesta en la actividad y en la vida. Pero por imponente que pueda aparecer en sus procesos constructivos y destructivos, la Naturaleza no conoce lo que ejecuta: es ciega. No ejecuta ni aun sus más grandiosas obras mediante actos de libre decisión. No es dueña de sí misma. Es empujada hacia la acción. La Naturaleza se halla sometida a la ley de la necesidad.

La naturaleza constituye un *reino homogéneo de orden* absoluto. Los objetos particulares que contribuyen a construirle se parecen los unos a los otros, y a la vez son diferentes entre sí. Están separados los unos de los otros, y a la vez se hallan íntimamente unidos. La diferencia puede ser sólo cuantitivamente numérica. Esta diferencia es la que media, por ejemplo, entre dos máquinas iguales o dos ruedas de una misma máquina. En la esfera de esta diferencia un objeto puede ser sustituído o cambiado por otro, y todo queda en orden. La diferencia puede ser cualitativa, en tanto que un objeto dado dispone de un contenido óntico que le diferencia de todos los objetos de la misma especie y le comunica cierta unicidad e irrepetibilidad. Pero tampoco tal objeto tiene conciencia de la ley de su estructura, y no puede protestar cuando el hombre quiere hacer uso de él. Más aún, el sentido de su ser se cumple al servir al hombre.

A los objetos que se diferencian los unos de los otros sólo cuantitativamente (numéricamente) se les puede llamar *individuos;* de los objetos que se diferencian entre sí debido a un contenido óntico especial podemos decir que son *individualidades,* aunque las dos palabras se emplean también en el mismo sentido para designar la forma individual de la estructura genérica (Th. Steinbuchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre,* 1938, I, 329. R. Guardini, *Natur und Person,* 1939).

La medida del contenido óntico especial determina el grado de individualidad y diferenciación. Aumentan según que va aumentando la plenitud del ser y del valor. Por el contrario, cuanto más pobres en ser y valor son los objetos, tanto menos se diferencian éstos los unos de los otros.

II. El ser personal constituye la segunda forma fundamental de la existencia. Está en contraposición con el natural. Esta forma no es la máxima sublimación, el grado supremo del ser natural.

sino que se diferencia esencialmente de éste. La persona es la forma de existencia del espíritu subsistente, consciente, y que se posee a sí mismo. La persona es ser espiritual individual.

A) A la forma de existencia de cada persona pertenecen, en primer lugar, tres aspectos objetivos e inmanentes: el ser-en-sí, el ser-de-por-sí y el ser-para-sí.

a) En primer lugar vamos a describir el contenido objetivo de estos tres momentos.

aa) En lo que concierne al primer momento es preciso decir que la persona dispone de substancialidad autónoma, de subsistencia. La persona se halla centrada en sí misma, se pertenece a sí misma. No es propiedad de un tercero. No lo puede ser esencialmente. Es propiedad de uno mismo. De ahí se deduce que la persona, en cierto sentido, está encerrada dentro de sí misma, o sea, que es solitaria. Por pertenecerse a sí misma, la persona es *incomunicable*. La persona es diferente de todo lo demás, dispone de propia autonomía óntica frente a todos los demás seres (*autopertenencia*).

bb) En lo que concierne al segundo momento, conviene observar que pertenece al ser personal la capacidad de obrar de por sí; a diferencia de lo que sucede en la Naturaleza, nadie le impele a obrar. Llamamos *libertad* a la capacidad de obrar a base de decisiones propias. La libertad es a la vez un don y una carga. En efecto, la libertad impone a la persona responsabilidad respecto a su quehacer (*autorresponsabilidad*).

cc) El tercer momento comporta el hecho de que la persona, cuando obra, lo hace *para sí misma*. Con su actividad realiza primero su propia esencia. La persona lleva dentro de sí mismo una finalidad propia. No se la puede usar lo mismo que se usan los objetos naturales. No es lícito tratarla como si fuera un mero utensilio, una cosa utilizable. Lo que uno puede usar y gastar es su capacidad de trabajo o sus posesiones terrenas, pero no su mismidad (*autofinalidad*).

Cada una de las personas es cualitativamente distinta de las otras, y cada una es una realidad *única, insustituíble* e *infundible*. No hay persona alguna que sea mera repetición de otra persona. Al

contrario, todas disponen de su ser propio, de su valor propio, de su sentido propio, de un modo irrepetiblemente único.

b) Todos estos elementos del ser personal son, por de pronto, *facticidades objetivas*. Se fundan en el hecho de que el hombre es un ser dotado de espíritu. La espiritualidad del hombre comporta *recepción* y *afirmación*, con su consciencia y voluntad de lo que le pertenece objetivamente. Así, por ejemplo, la autopertenencia y la autofinalidad significan que el yo humano conoce directamente su propio ser y su propio valor, y comportan también la autoafirmación libre frente a los demás. No es necesaria la actualización consciente de la voluntaria y conocida autopertenencia, autorresponsabilidad y autofinalidad de la persona. A la esencia de la persona pertenece solamente el ser de tal manera que pueda confirmar esta autoposesión voluntaria, conscientemente.

Lo personal se halla en los actos del estar-en-sí-mismo. Pero estos actos no constituyen la persona; ésta es una realidad que está dentro de sí misma, que se afirma, que obra libremente de por sí, tendiendo hacia fines propios. Podríamos denominar substancia a esta realidad. Pero en este caso la substancia no debería ser considerada como un mero soporte de accidentes, ya que sería entonces algo indeterminado y sin cualidades y viviría y existiría desconocida tras sus propios actos. Antes bien, la substancia deberá ser considerada como una subsistencia completa y autónoma, esencialmente destinada a obrar con plena libertad y a decidirse libremente. Resulta, pues, que el fundamento de la *actividad personal* se halla en la *personalidad objetiva*.

El hombre cumple con las exigencias que le imponen su carácter de ser personal, activando incesantemente las disposiciones que se encuentran en él. De esta manera obtiene una *intensidad de la personalidad* que aumenta continuamente. Así, por ejemplo, el hombre cumplirá con las exigencias del estar-en-sí-mismo, independizándose, interiorizándose; es decir, tomando posición dentro de su yo, afirmándose a sí mismo. El fundamento de la existencia de la persona no lo constituyen la actividad y autoafirmación; no obstante, la persona no puede existir como tal cuando faltan esos elementos. La persona considerada en su unidad y profundidad se confunde con su obrar y se manifiesta por medio de éste. Por medio de su actividad libre e independiente se afirma y se determina a sí misma, se mantiene fiel a su propio ser.

El fenómeno mediante el cual el yo toma posesión de sí mismo no consiste en su acto único, realizado de una vez para siempre; es un acto que ha de ser realizado y repetido siempre de nuevo. En tal acto de afirmación del propio ser se apropia su subsistencia esencial y la incorpora a sí mismo, de manera que pasa a convertirse en posesión propia a través de una inintermitente realización. Por consiguiente, el hombre realiza su ser personal, desconocido para él, con tanta más intensidad y adecuación, cuanto más decisivos son sus actos de autonomía, cuanto más enérgico es su ensimismamiento, es decir, cuanto más íntimo es su modo de vivir. Esto quiere decir que el ser personal correspondiente al estar-en-sí-mismo comporta un aspecto de dinamismo. Alcanza el punto máximo de culminación moral en la fidelidad para consigo mismo.

Donde quiera que encontremos tal forma de autoposesión, afirmaremos que nos encontramos frente a un *yo*. El yo, y sólo él, dispone de la fuerza necesaria para tomar posesión de sí mismo, para ahondarse en su propia mismidad y permanecer en el ámbito del propio ser, para afirmar contra todos los peligros y amenazas el recinto interior que le corresponde y el cual ha de ser creado siempre de nuevo, para conservar ese recinto con su carácter de unicidad e insustituibilidad.

c) En esto consiste la *grandeza* y *dignidad* del hombre; en esta posibilidad de afirmarse a sí mismo, de mantenerse fiel a su propio ser, de poder juzgar y valorar todo lo que existe a partir de este centro. En eso se halla el fundamento de su definitiva indestructibilidad. El agua puede ahogarle, el fuego podrá abrasarle, el hierro será capaz de aplastarle; no obstante, el hombre es superior a todas estas cosas, sale victorioso en la lucha con las potencias que le destruyen, ya que aun en medio del fracaso conserva la fidelidad a su propio ser. La persona humana es más poderosa que el mundo entero.

En resumen, se podrían nombrar las siguientes notas características del ser personal: «La autoposesión del propio ser y de los propios actos, la siempre viva interioridad del mundo propio, la capacidad de determinarse a sí mismo y de darse forma propia, para convertirse así en un ser autónomo, insustituíble e irrepetible, que dispone de sí mismo» (Steinbuchel, *l. c.*, 347 y sigs.).

B) Para llegar a la plena comprensión del ser personal es pre-

ciso no perder de vista un *segundo aspecto*. Hasta ahora sólo hemos hablado de la orientación del yo hacia su propia interioridad. Pero el hecho de la autocentración no quiere decir que el yo se halle en un estado de aislamiento, cerrado, frente a todo lo que existe en torno a él. Al contrario, es un elemento del ser personal el estar abierto hacia el mundo entero y hacia los valores constituídos por la comunidad. Para convencerse de ello basta con pensar que el hombre, por ser imagen de Dios, es imagen de aquel amor que es Dios (*I Io.* 4, 8). El amor constituye al núcleo del ser personal del hombre. Ahora bien: el amor, para realizarse, tiene que traspasar las fronteras del propio yo, trascendiendo hacia una realidad distinta de ese yo. El hombre tiene que abrirse hacia esa realidad para cumplir con las exigencias de su propio ser. Sólo cuando se entrega se posee a sí mismo en sentido propio y adecuado. El hombre tiene en sí mismo su centro de gravedad, para ser verdaderamente inmanente tiene que trascenderse.

La trascendencia del hombre se mueve en tres direcciones: hacia el mundo (con su ser material y su valor espiritual), la comunidad y Dios.

a) En lo que concierne la trascendencia del hombre hacia el *mundo* conviene observar que Dios le ha impuesto la obligación de transformar y estructurar de tal manera el mundo que éste llegue a ser un lugar donde pueda morar, comer y vestirse (*Gén.* 1, 26-30). Al mismo tiempo le ha sido encomendada la misión de infundirle su espíritu. Para que el hombre no se empobrezca ni se atrofie dentro de su autoposesión y autoafirmación, tiene que extender sus manos hacia las cosas que le rodean, tratando de apropiárselas. Sólo de esta manera puede llegar a vivir una vida rica y pletórica. Sólo de esta manera podrá realizar las posibilidades de que dispone debido a su carácter de ser personal. El hombre no realiza su verdadera forma esencial quedándose encerrado en sí mismo, sino saliendo fuera de su recinto íntimo y dirigiéndose hacia el mundo, con todas las fuerzas de su espíritu y de su corazón, cuidando siempre de no perderse en los espacios humanos.

b) Sumamente rica en consecuencias y al mismo tiempo ineludible es la salida que sitúa al hombre frente al «tú» humano. El «yo» está destinado a vivir con el «tú», a vivir dentro de la comunidad. La subsistencia de la persona se realiza de tal manera,

que al estar-en-sí-misma se halla en relación con los otros. A la esencia del «yo» pertenece la convivencia, la comunidad con el «tú». La existencia humana es esencialmente coexistencia. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la capacidad del habla, en el poder hablar. Sólo la conversación, que puede ser mímica u oral, sólo el intercambio, realizan una vida humana perfecta. No se trata de una invención de poetas y filósofos románticos; al contrario, convicciones teológicas y la vida misma confirman la verdad de esa afirmación.

c) Debemos dar un paso hacia adelante. Como se expondrá y se fundamentará más detenidamente en el segundo tomo de esta obra, el hombre no adquiere su verdadera y propia existencia mediante la comunicación con un «tú» puramente humano, en una trascendencia que se queda dentro de las fronteras de la comunidad humana. Para adquirir esa existencia tiene que trascender hacia *Dios*.

Resulta, pues, que la misión del hombre parece consistir en la fidelidad para consigo mismo y en el entregarse a la comunidad, siendo esta última, en definitiva, un abandono de Dios. No se trata aquí de dos funciones que subsisten independientemente, sino de una sola función en dos direcciones. El hombre debe permanecer fiel a sí mismo, pero de tal manera que esa fidelidad no se convierta en aislamiento. El hombre tiene que entregarse a sí mismo, tiene que salir de sí mismo; pero de tal modo, que en la autotrascendencia no pierda su mismidad, sino que la conserve. Es cierto que durante los días de su peregrinación por la tierra no llegará nunca a cumplir la misión que le ha sido impuesta. El cumplimiento perfecto de la doble función del ser personal consiste en aquella forma de vida a la que designamos con el nombre de cielo. No obstante, la actividad exigida por su modo esencial de ser, impone al hombre la obligación de esforzarse por cumplir la misión que se deriva de su propio ser personal.

C) Mediante esa actividad esencial, la persona humana se convierte en *personalidad*. Por consiguiente, el ser personal está orientado hacia la personalidad. La personalidad es un ser personal formado y pleno. El ser personal y la personalidad no se pueden separar. El ser personal se convierte en personalidad, la personalidad se basa en el ser personal. La persona sólo puede afirmarse y poseerse como persona si se esfuerza por convertirse en personalidad

El hombre llega a ser tanto más personal cuanto más se esfuerza por servir al mundo y a la comunidad, en actitud de libre responsabilidad y amor; es decir, cuanto más se esfuerza por convertirse en personalidad, sirviendo al mundo y a la comunidad y sirviendo, en definitiva, a Dios. (Th. Steinbüchel, *l. c.*, 349 y sigs.; E. Brunner, *Wahrheit als Bagegnung,* 1934; Th. Litt, *Der deutsch. Geist und das Christentum,* 1939; M. Schmaus, *La esencia del Cristianismo,* Rialp, 1957, 2.ª edic.).

III. Entre la *naturaleza* y la *persona media al mismo tiempo una relación* de viva unión y de diferencia real. La persona forma y estructura la naturaleza, incluso su propia naturaleza. Se sirve de la *naturaleza como de un instrumento*. El yo ve con los ojos, oye con los oídos, piensa con el entendimiento, se decide con la voluntad. El yo, como centro vivo, resume y sintetiza todas las fuerzas y actividades del hombre. «El yo, o sea, la persona, es un punto de partida, centro y meta de todas las manifestaciones vitales del vivir. El yo es el verdadero fundamento de todos los fenómenos vitales; él posee la naturaleza, es el dueño de la vida, y, por consiguiente, es responsable de todas las acciones humanas en los casos en que el yo se olvide de anunciar su hegemonía o cuando el yo llegue demasiado tarde; eso es lo que sucede en el caso de los movimientos inconsciente o reflejos. Cuando se trata de acciones ejecutadas conscientemente, el yo es el que recibe el premio y el castigo, el honor y el reconocimiento. El yo, la persona, y no otra cosa, es objeto de homenaje e injurias. Pero lo más, y lo más profundo que podemos decir del yo es lo siguiente: es el vehículo del ser. La actualización del ser propiamente tal corresponde a la persona, al yo y no a la naturaleza. La naturaleza depende en su ser de la persona, y no al contrario. La naturaleza es, porque el yo es. La naturaleza es solamente una posesión del yo, no es más que el medio en el cual se revela el yo» (H. Cristmann, *Lebendige Einheit,* 1938, 86 y sigs.). Th. Steinbüchel (*Grundlegung den katholischen Sittenlehre,* I, 1938, 358-360 y sigs.) describe la diferencia, presentando los siguientes elementos como notas características del hombre: «La capacidad autoformativa de su espíritu, el cual en conocer y formar puede ponerse frente a la naturaleza y puede poner la naturaleza frente a sí mismo, de ese espíritu, que no necesita ser lo que puede llegar a ser dadas sus posibilidades, sino que tiene el deber de llegar a serlo, y ade-

más el poder oponerse a este deber—cosa de que ningún organismo es capaz—, el poder rehusarlo y perderlo en actos de libre decisión. De esta manera, el hombre, dotado de individualidad cualitativa, se destaca de entre los otros seres, que no disponen de la capacidad de afirmarse y formarse a sí mismos libremente; es decir, se distingue del ser de la naturaleza. El hombre queda unido a la naturaleza con los lazos de su vida corporal y psíquica, pero por encima de esta esfera de su ser se destaca su espiritualidad, la cual tiene su fundamento en la naturaleza, pero no puede ser derivada de ésta. El hombre es persona por ser un ser espiritual. Afirmar del hombre el ser personal, no solamente quiere decir que disponga de subsistencia, que se distinga de todos los demás, ni significa tampoco un crecimiento orgánico y necesario orientado hacia la adquisición de la subsistencia. El ser personal significa, ante todo, la *autoapropiación* de esa subsistencia, posibilitada por el espíritu, y significa también *decisión libre* en pro del propio ser. La persona no es solamente subsistencia, sino que es también un ser-para-sí constituído por la *autoconciencia*. Pero este conocimiento autónomo y consciente no es lo que constituye la *esencia* de la persona; esa esencia la constituye el ser, un modo de ser que activa o no activa ese conocimiento, que sigue siendo siempre idéntico a sí mismo aun cuando no se conozca conscientemente a sí mismo al interrumpirse el proceso autoconsciente. La vida personal del hombre se manifiesta en la captación óntica de su ontológico ser-para-sí y en la apropiación del propio ser por medio de actos de autoconocimiento y autovolición. El hombre se convierte en persona porque puede distanciarse de los otros, porque puede enfrentarse con todo lo que no es él, con lo que puede fomentarle y perjudicarle, con arreglo a lo que le dicta su conocimiento. Condiciones previas del desarrollo en que se verifica la personalización son el conocimiento y la decisión, los cuales se presentan en primer lugar como retirada, y luego como decisión en pro o en contra de algo o de alguien. La autoafirmación y el devenir inmanente de la persona son un proceso de autonomización dirigido hacia la adquisición del propio ser, mediando en él actos de retirada o sometimiento según lo que dicte la propia decisión racional. De esta manera, la persona viene a ser todo lo contrario de la necesidad natural; la persona es afirmación de la propia individualidad a merced de la autodeterminación. La persona puede afirmar los impulsos naturales, pero en tanto que es persona se distancia de ellos para

incorporarlos luego, mediante actos de decisión, a su propio ser y a la estructuración de este ser». La persona es, pues, una realidad superior a la naturaleza. El ser personal es el más noble y distinguido (Santo Tomás de Aquino). Es cierto, no obstante, que la riqueza de la naturaleza es una condición previa de su nobleza; la riqueza de esa naturaleza que el yo ha de dominar y organizar. La superioridad de la persona puede comportar consecuencias fatales para la naturaleza. La persona dispone de la fuerza necesaria para destruir la naturaleza, aun la propia naturaleza, tanto la corporal como la psíquica.

4. Dada la importancia que tiene el ser personal en lo que concierne la comprensión de la realidad, se comprende bien que en la Historia de la Teología, a partir de los primeros siglos, se hayan hecho muchos esfuerzos para elaborar el concepto persona. Esos esfuerzos llegan a su punto de culminación en el siglo XIII. En detalle observamos lo siguiente: A partir del siglo IV se formaron algunas expresiones técnicas, de gran importancia para la comprensión del concepto escolástico de persona. *Esencia* es el modo de ser de una cosa, el contenido que expresa la definición. *Sustancia* es todo lo que no existe dependiendo de otros seres, lo que existe en sí y de por sí. Desde los tiempos de Aristóteles se distingue entre sustancia primera y segunda, entre sustancia perfecta e imperfecta. La *sustancia prima* es lo individual, la cosa particular existente; la *sustancia secunda* es el contenido que se expresa por medio del concepto específico y genérico. *Sustancia* completa es la sustancia que no está destinada a ir unida a otra sustancia; sustancia incompleta es la sustancia destinada a existir unida con otra sustancia imperfecta, de tal modo, que las dos sustancias parciales formen una sustancia perfecta, por ejemplo, el cuerpo y alma del hombre. Según las definiciones escolásticas, la *naturaleza* es la esencia considerada como fundamento de la actividad que corresponde a una cosa dada. *Hipóstasis* es una sustancia individual, completa, incomunicable. Con el nombre de *subsistencia* se denomina el ser-en-sí y el ser-para-sí, así como la incomunicabilidad de una hipóstasis. *Persona es la hipóstasis dotada de razón* (subsistencia de la naturaleza espiritual). Boecio (murió en 526) define la persona de la siguiente manera: *Persona est rationalis naturae individua substantia.* En una hipóstasis dotada de razón aumenta el carácter hipostático no sólo en tanto que tal hipóstasis existe independientemente, sino también en tanto que al obrar está orientada hacia sí misma, quedando en sí misma y para sí misma en su comportamiento activo, en tanto que puede elevarse hasta la autoposesión (autoconciencia) y hasta la autodeterminación. Pero solamente la disposición y no la autoconciencia actual es un elemento esencial del concepto metafísico de la persona.

Los *Padres griegos* empleaban al principio las palabras *usia* e *hipóstasis* como expresiones sinónimas para designar las tres distintas Personas divinas en Dios, mientras que con la expresión *Physis* designaban por regla general la esencia única. Los *capadocios* (San Basilio) fueron los primeros en crear una terminología fija, designando con la palabra *usía* la esencia única y empleando la expresión *hipóstasis* para designar los tres sujetos divinos

(*tris hypostaseis, mia usia*). Se trató de evitar la palabra *Prosopon*, por haber abusado de ella los sabelianos, los cuales la acomodaron a sus doctrinas. Entre los latinos fué Tertuliano el que fijó las expresiones *substantia* y *natura*, designando con ellas la esencia única, y empleó la palabra persona para designar los tres sujetos distintos de la esencia única (*una substantia, tres personae*). En el tiempo que media entre Tertuliano y San Agustín se generalizó la expresión *essentia*, designando con ella la esencia única. Bien que los latinos hablan a veces de *tres substantiae* en el sentido de *tres personae* (San Agustín), por lo general tratan de evitar la expresión *substantia*, correspondiente a la palabra griega *hipóstasis*, cuando hablan de las personas divinas.

Como quiera que la definición boeciana se refiere a las cosas creadas, sólo puede aplicarse a Dios en sentido análogo. La expresión *rationalis* no puede aplicarse a Dios en el sentido de que el conocimiento divino fuese un pensar discursivo. Además, la esencia divina no es una sustancia, si con esta palabra se designa un sujeto con accidentes. Sobre todo la expresión *individua* no puede afirmarse de Dios en el mismo sentido que se afirma de las criaturas. Esta expresión quiere decir que las personas humanas poseen de una manera especial y, por lo tanto, imperfecta, la humanidad, la cual es sólo específicamente y no numéricamente común, y la poseen cada una de un modo especial y, por lo tanto, imperfecto. Por el contrario, las personas divinas poseen del mismo modo perfecto la esencia numéricamente una e idéntica con ellas. Precisamente la plenitud y perfección de la esencia única es el fundamento de su subsistencia bajo la forma de tres personas.

Ricardo de San Víctor trató de suprimir las dificultades inherentes al concepto boeciano de persona, sustituyéndole por un nuevo concepto: *persona es intellectualis essentiae incommunicabilis existentia* (existencia incomunicable de una esencia espiritual). Muchos teólogos del siglo XIII, pertenecientes sobre todo a la Orden Franciscana, aceptaron esta definición. Al principio hizo competencia a la definición de Boecio. No obstante, casi todos los teólogos adoptaron más tarde la definición boeciana. Como quiera que sea, es preciso reconocer que la definición de Ricardo sirve bien para explicar la boeciana.

5. Es preciso, pues, plantear la cuestión de si *también en Dios hay una diferencia entre naturaleza y persona*. O, para expresarnos con más precisión, si hay también en Dios ser personal y ser impersonal. Más tarde se verá que en Dios hay una realidad impersonal (de carácter natural). Por eso no puede darse en él ni una diversificación en naturaleza y persona, ni mucho menos una oposición de ambas. Dios es personal en grado supremo. Las peculiaridades del ser personal se hallan realizadas en él no solamente de un modo más perfecto que el que presenta el hombre, sino también *de un modo totalmente distinto, y en cuanto tal, según un grado supremo de perfección*.

Ahora bien, en caso de que la palabra naturaleza no designe la realidad impersonal, sino la riqueza, la plenitud de contenido, la fuerza del yo personal, entonces podemos y aun debemos afirmar que también Dios tiene naturaleza. A la naturaleza divina la llamamos también esencia, sustancia, modo de ser de Dios. Con estas expresiones designamos la deidad de Dios, el ser divino, aquello que distingue a Dios de todo lo que no es divino. La esencia divina existe bajo la forma de personalidad a causa de su perfección. Esa esencia es tal, que sólo puede existir personalmente. Este modo de existir no es una necesidad ciega, sino exponente de una libertad suprema. La esencia divina no puede ser impotente o caduca, no puede carecer de conciencia y de voluntad: esa esencia no puede ser impersonal. Su personalidad se diferencia de todas las personalidades no divinas no sólo por la vitalidad y la intensidad de la autoposesión, sino también por hallarse realizada bajo la forma de tres personas. La esencia divina existe bajo la forma del yo trino a causa de su desbordante plenitud. Se posee a sí misma según tres modos realmente distintos.

Para destacar debidamente la importancia de la personalidad divina vamos a describir esta personalidad inmediatamente después de haber expuesto la existencia de Dios. El hecho de que el yo personal exista de un modo trino se destacará en la exposición uniendo la descripción de la trinidad divina con la descripción de la personalidad de Dios. De esta manera se eliminará la idea de que Dios es una personalidad original a la cual vienen a juntarse, por decirlo así, tres personas. La personalidad de Dios existe exclusivamente bajo la forma de triple autoposesión, es decir, bajo la forma de Trinidad.

§ 40

La personalidad de Dios

1. En el *mundo extrabíblico,* Dios es o una idea impotente (Platón, Aristóteles, el neoplatonismo, Hegel), o un déspota que esclaviza a los seres humanos del mismo modo que suelen hacerlo los hombres.

2. Por el contrario, en el *mundo bíblico,* Dios es un ser personal, es poder y espíritu al mismo tiempo. De Él se afirma todo lo que hemos venido constatando como elementos característicos de lo

personal. Más aún, a Dios le corresponde eso en un grado máximo de intensidad. La Sagrada Escritura testifica el carácter personal de Dios, no comunicando informes sobre el hecho del ser personal divino, sino testificando que Dios habla y obra, que Dios está frente a nosotros como un yo personal.

a) En la Antigua Alianza Dios se manifiesta como Señor del mundo y Creador de la Historia; como un Señor que ha creado el mundo con plena libertad, que estructura la Historia humana, que conduce a los hombres y las cosas hacia la meta que ha prefijado. Dios ha hecho que comiencen el mundo y la vida humana. Dios pondrá fin a aquél y a ésta en el momento que haya determinado (*Gén.* 1, 1; *Mc.* 13, 39 y sigs.; *Hebr.* 1, 2; 11, 3).

Dios se cuida de realizar su Reinado en la Creación. Para la ejecución de este plan ha escogido un pueblo, que había de ser fundamento de su Reinado en el Mundo. Libremente concertó con él una Alianza. La realización de este plan comenzó con la vocación de Abraham. Como recompensa a su obediencia le prometió grandes cosas. Medio milenio más tarde, Dios dirigió su palabra con nuevo poderío a Moisés, un individuo que pertenecía al pueblo de Abraham. A Moisés le mandó Dios que sacase al pueblo de Israel fuera de Egipto. De este modo, la Alianza establecida entre Dios y Abraham adquirió una nueva eficacia. Fué el fundamento de la conclusión de una alianza entre Dios y el pueblo entero. La alianza se estableció en el Sinaí (*Éx.* 19, 1-6).

Rebelde y autocrático, el pueblo quebrantó muchas veces la alianza establecida por Dios; ese pueblo que siempre repetía sus intentos de adoptar la deificación, el culto de la Naturaleza que dominaba entre las culturas circundantes, haciendo lo mismo que los otros pueblos, queriendo unirse a su cultura e imitar sus ideas religiosas. Entonces Dios amenazó y castigó al pueblo elegido, para inculcarle la fidelidad a la Alianza. Dios envió a hombres que se opusieron a las tendencias e inclinaciones naturales del pueblo, que debía ser, como los otros, un pueblo con una cultura. Esta función de oposición y resistencia había de ser desempeñada, sobre todo, por los Profetas. Estos hablaron, amonestaron y amenazaron en nombre del Señor de la Alianza. Él era quien mandaba e imponía preceptos por medio de la palabra de los Profetas. En sus amenazas y promesas manifestó que era un aliado celoso e irritable (p. ej., *Éx.* 20, 5), y al mismo tiempo también un aliado fiel y siempre dispuesto a ayudar. Dios quiere ser amado por aquellos a quie-

nes ama, y se muestra profundamente indignado cuando se duda de la seriedad de sus exigencias. Dios se enfada y reprocha, castiga y recompensa, es benigno y misericordioso. Dios sale al encuentro de los hombres y se aparta de ellos.

b) En *Cristo* se revela como ser natural de modo inaudito. En Cristo el yo divino aparece en la Historia humana bajo la forma de sujeto activo, manifestando que es el Amor. Un amor que quiere y desea la salvación de los hombres. El Dios presente en la Historia llama a los pecadores para conducirlos a su propia Gloria. No obstante, para los que se hacen sordos a las llamadas divinas el Amor que ha aparecido en medio de la Historia de los hombres se convierte en juez. La personalidad de Dios se destaca con tanta más claridad cuando Cristo revela que Dios es Padre.

Dios se presenta ante el hombre en actitud de amor; debido a ello el hombre puede presentarse ante Dios en actitud de fe y confianza, con sentimientos de agradecimiento y pidiendo gracias. Dios ha mostrado al hombre su semblante en Cristo; por eso el hombre puede contemplar el semblante de Dios. El hombre puede conversar con Dios. El hombre puede tratar de «tú» a Dios. Puede llamarle por su nombre—Señor, Padre, son los nombres divinos—y Dios escucha la invocación de su nombre (*Éx*. 3, 14; *Is*. 65, 1; *Ps*. 102, 28; *Mt*. 6, 9; etc.). Dios permite que el hombre le llame. Sólo los paganos no pueden tratar a Dios de «tú», porque el hombre para ellos no conoce a Dios (*Ps*. 79, 6; *Jer*. 10, 25). El creyente conoce el nombre de Dios y por eso puede elevar hacia Dios su mirada aun en medio de la más profunda oscuridad (*Job*). El hombre puede confiar en Aquél que es la garantía de toda salvación, de todo refugio, de la plenitud de la vida (*Io*. 14, 1-3). El hombre puede saciarse contemplando el semblante divino (*Ps*. 17, 15). Es cierto, no obstante, que el hombre tiembla ante la santidad de Dios y ante el misterio incomprensible de sus designios. Pero por encima de todo esto, el hombre puede dirigirse a Dios llamándole Padre, y puede entregarse en sus manos con confianza incondicional. (Véase también el § 38 y el § 41, así como los Tratados sobre la Creación, la Providencia y la Gracia. Consúltese el *Wörterbuch zum NT* ed. por Kittel, III, 1060, 1076 y sigs.)

3. Del carácter personal de Dios depende totalmente la fe viva del hombre. El ser a quien se entrega el hombre con sentimientos de amor y de fe tiene que disponer de un yo personal y, al mismo

tiempo, tiene que ser distinto de nosotros, no sujeto a las imposiciones de las necesidades e imperfecciones terrenas y, no obstante, debe ser semejante a nosotros. Sólo frente a un tal ser puede haber responsabilidad. Sólo de un tal ser podemos esperar que nos sacará con mano poderosa de la estrechez y limitación de la existencia, para conducirnos a su gloria e inmensidad. En un mundo completamente objetivado, en un mundo cuyo fundamento no sea el Dios no personal, queda alguna puerta abierta. En tal mundo el hombre queda definitivamente encerrado. No puede salir de los inescalables muros que ahí se levantan ante él. Le parecerá que el mundo es una cárcel gigantesca. En un mundo donde falte el Dios personal, las oraciones se extinguirán sin ser oídas por nadie, perdiéndose por la inmensidad de los espacios de que hablaban las Ciencias Naturales, en espacios que no pueden conocernos y a los que no podemos abarcar. Como triste y terrible eco de la propia llamada volverán desde el Cielo tenebroso hasta el orante. El mundo donde falte el Dios vivo es un mundo de soledad absoluta y desconsoladora. Por el contrario, el Dios personal nos mira incesantemente con ojos amorosos, nos manda que hagamos lo mejor que podemos hacer, nos anima y nos obliga a desempeñar nuestra misión, excita nuestros corazones perezosos y nos ayuda a vencer el pecado y a no desfallecer en los fracasos. Dios nos rodea con sus ojos y con su corazón, con la mirada de su amor y con la mano de su omnipotencia. Nos sentimos seguros, sabemos que tenemos una patria en un amor infinitamente fuerte, íntimo y acogedor. Todos los momentos de la vida se convierten en un encuentro con el amor creador de Dios.

Schell escribe lo siguiente: «La personalidad de Dios significa que el plan del destino no es una fatalidad desinteresada e inconsciente, que ese plan ha pasado por el espíritu amoroso y providencial de la Divinidad; más aún, que proviene totalmente de ese espíritu, de modo que contiene, sin duda alguna, disposiciones que tienden a la perfección del alma humana, tanto en lo que se refiere a la verdad como al derecho y a la vida. El Dios personal es de por sí un Ser que escucha las oraciones verdaderas, un Ser que se interesa por el bien y la verdad; es decir, la salvación eterna».

4. Por su total simplicidad y espiritualidad, no hay en Dios región impersonal alguna que haya de ser estructurada y dominada por el yo personal. Al contrario, toda la realidad divina presen-

ta intrínsecamente el carácter de Ser personal. El amor de Dios, su justicia y su poder existen de un modo personal. «Aun cuando pudiésemos separar los unos de los otros los diferentes atributos, la omnipotencia de la bondad y del amor, la justicia de la misericordia, tendríamos que reconocer que cada uno de los atributos, la omnipotencia lo mismo que el amor, la justicia lo mismo que la misericordia tienen un carácter personal. Podemos rezar como rezaba Reinhard Johannes Sorge: «¡Tú, Omnipotencia!» Podríamos hablar con el amor y decir: «¡Tú, Amor!» Deberíamos exclamar con el salmista: «*¡Deus meus, misericordia mea:* mi Dios, mi misericordia!» Por lo demás, es cierto que trasciende nuestra imaginación el que el amor o la justicia o la omnipotencia sean de por sí personales. Pero llegará el día en que el hombre se encontrará frente al amor en persona: esto sucederá en la vida celestial. (H. Christmann, *Lebendige Einheit,* 87 y sigs.; Th. Steinbüchel, *Die personalistiche Grundhaltung der christlichen Ethik,* en «Theologie und Glaube», 1939, cuadernos 2 y 3.)

5. Contra la personalidad de Dios se suele objetar que el carácter personal y la personalidad implican limitación. Personalidad quiere decir autorrealización orientada en un sentido determinado y autocracia de la vida espiritual propia, implicando por consiguiente limitación.

Para refutar esta objeción debemos recordar lo que es la persona y, respectivamente, la personalidad. Según nuestro propósito, no necesitamos establecer aquí una distinción estricta entre estos dos conceptos, puesto que Dios es persona bajo la forma antes expuesta de personalidad en el § 39, 5. En Dios se encuentran realizadas todas las peculiaridades del ser personal: subsistencia bajo la forma de autoposesión espiritual, consciente y volitiva, e intercambio vivo entre un yo y un tú. Más aún, en Dios el carácter personal se halla realizado de un modo absolutamente perfecto, superior a todas nuestras experiencias y conocimientos del ser personal

Según Sawięki (*Das Ideal der Persönlichkeit,* 1922), para realizar en grado elevado el ser personal humano no basta la mera autoposesión espiritual, sino que deben concurrir también otros elementos: grandeza de espíritu, libertad espiritual, poderío espiritual, individualidad espiritual, acabamiento intrínseco. La grandeza de espíritu, por su parte, se presenta bajo dos formas diferentes: como fuerza espiritual y como plenitud de espíritu. La libertad es-

piritual se realiza bajo la forma de independencia (lo contrario, el hombre-masa) y autodeterminación (estructuración de la vida desde dentro hacia afuera especialmente, siguiendo las exigencias de la conciencia, ensimismamiento del espíritu). El poderío espiritual implica la autocracia y la capacidad de dominar el mundo externo. Todos los hombres realizan estos tres elementos esenciales de un modo individual. Y aquí aparece el peligro de la parcialidad. Hay hombres que son meramente vitalistas, economistas o hedonistas; hay también hombres que son meramente intelectualistas, voluntaristas, esteticistas (véase J. Hessen, *Vom Sinn des Lebens,* 1933). El hombre que se posee a sí mismo, que se ha ensimismado, que ha sabido escapar al peligro antedicho, causa sobre nosotros una impresión de sencillez, de sabiduría y de perfección. En cada uno de los hombres estos elementos se hallan realizados sólo en cierto modo, según un grado determinado y, por lo tanto, imperfectamente. Además, tiene que completarlos otro elemento esencial: No existe yo personal alguno cuando falta la relación con respecto a un «tú». La autoafirmación exige la presencia de un «tú», se verifica en actos de entrega y de aceptación.

Al tratar de formarnos una idea análoga del ser personal de Dios, partiendo de la descripción de la persona humana, encontramos el siguiente estado de cosas: Dios posee, en primer lugar, la grandeza de espíritu de modo supremo; más aún: absoluto, tanto en lo que concierne a la fuerza espiritual como a la plenitud de espíritu. En efecto, Dios es el Ser absoluto, como ser esencialmente dinámico; es, como se explicará detalladamente más tarde, el ser operante y el operar existente. En Él no hay nada que no sea acción absoluta. No hay ninguna verdad ni ningún valor que no tenga en Él existencia, mejor dicho, que no sea en Él existencia.

La libertad espiritual y el poderío espiritual se hallan realizados en Dios de un modo absoluto, en tanto que Él no depende de ninguna otra cosa, mientras que todo depende de Él, ya que se posee a sí mismo del modo más íntimo, en autoacción perfecta. De la total simplicidad de Dios se deduce su perfección íntima. Nada que no sea divino tiene poder sobre Dios. Todos estos elementos esenciales de la personalidad los posee Dios de un modo absoluto, no de un modo limitado y parcial, es decir, individual. La ley de la particularidad, a la cual se halla sometido todo lo terreno, pierde su validez con respecto a Dios. La absoluta plenitud del ser *existe* con una potencia *existencial* absoluta y se posee

a sí misma con absoluta claridad de conciencia y con la fuerza infinita del amor y de la voluntad. La infinita riqueza en verdad y en valor, la cual constituye una realidad única e idéntica, existe poseyéndose y afirmándose a sí misma de un modo absoluto. La fuerza y la realidad de la autoposesión son infinitas, lo mismo que la riqueza, poseída de un modo absolutamente íntimo y sintético.

De lo dicho se deduce que los elementos esenciales de la personalidad se encuentran en Dios sin las imperfecciones y limitaciones que presentan en el hombre. Hablando en un sentido profundo y estricto, sólo Dios es un yo personal; el hombre es personal de un modo secundario, posibilitado y condicionado por el yo personal de Dios.

En todas estas reflexiones es preciso no perder de vista el carácter análogo de la personalidad de Dios. La autoposesión no se verifica en Él del mismo modo que en los hombres. Así, por ejemplo, la autoconciencia divina no se halla limitada por la realización y la oposición entre el yo divino y el no-yo de las criaturas. Admitir esto equivaldría a «atribuir a toda conciencia lo que hay de imperfecto y limitado en la conciencia humana, la innñegable limitación por parte de un no-yo, mientras que el concepto de autoconciencia expresa de por sí una pura perfección, sin sombras ni fronteras, de tal modo que la perfección antológica que Él abarca puede realizarse o de un modo imperfecto y limitado, o de un modo ilimitado y absolutamente perfecto» (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 125).

6. La diferencia decisiva que media entre la personalidad divina y la personalidad humana se manifiesta en el hecho de que aquélla se realiza de tres modos respectivamente distintos y no puede menos de realizarse así. Precisamente aquí aparece con toda claridad que tampoco a la personalidad divina le falta el confrontamiento de un yo y de un tú. En caso de que le faltase, cabría preguntar si Dios podría ser feliz, más aún, infinitamente dichoso, existiendo en una soledad que excluyese siempre el encuentro con un «tú». «¿No implicaría al mismo tiempo suma pobreza y abandono la máxima riqueza de este Dios personal y solicitario? ¿No se podría afirmar entonces que al Dios personal le faltaba lo más sublime y lo más santo, el regalar y el recibir en el plano del amor igualitario que une a un yo con otro yo? ¿Puede soportar el Dios personal mismo esta unicidad?» (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 125).

Pero, como ya hemos dicho, no falta en Dios el encuentro entre un yo y un tú; al contrario, ese encuentro se realiza en Él del modo más perfecto y beatificante. Pero no hay que buscarle en la relación de Dios con el mundo, afirmando que Dios es un yo personal sólo después de ponerse frente al mundo. La personalidad de Dios implica superioridad absoluta con respecto al mundo y autoafirmación inmutable. Entre Dios y el mundo media una diferencia absoluta; debido a ello, en el encuentro con el mundo Dios no podría regalar su amor a un ser de igual condición y no podría recibir el amor de un ser de igual condición. La relación entre el yo y el tú se halla dentro del yo divino, personal y trascendente. La Revelación nos enseña que la autoposesión y la autoafirmación personal de Dios (superioridad de Dios con respecto al mundo en la autoafirmación) se verifica de tres modos relacionalmente diversos. La autoposesión consciente de Dios es tan fuerte y viva que tiene que realizarse de tres formas. El yo personal, es decir, trascendente y, por lo tanto, absoluto de Dios existe sin multiplicarse de tres modos relacionalmente diversos, a los cuales llamamos Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Revelación del Dios trino y uno pone a nuestra disposición una refutación todavía más evidente de la objeción a que nos referimos, presentada frecuentemente por el panteísmo. Dicha objeción afirma que el yo implica necesariamente la presencia de un tú. Sin la separación y distinción con respecto a un no-yo, nadie puede llegar a la conciencia de su propio yo. En la Trinidad tiene lugar esta separación y diferenciación. Como se expondrá más tarde, al tratar de las relaciones intradivinas, en Dios la persona no adquiere su vida personal ni la última profundidad de su ser personal frente a un tú que se presentase ante ella, como sucede entre los hombres; su ser personal entero, su realidad en tanto que persona depende de la presencia de un tú. Si por un momento cesase el Padre de decir «Tú» al Hijo o al Espíritu Santo (cosa de por sí esencialmente imposible), entonces tampoco podría pensar su «Yo».

De todo esto se deduce: la venida y la ida, la ira y el amor de Dios, es decir, la realización de actos personales, se cumple de tal modo, que el Padre los ejecuta mediante el Hijo en el Espíritu Santo.

De acuerdo con lo que dijimos, el estudio ulterior de la personalidad de Dios ha de ocuparse ahora de la trascendencia de Dios y de su Trinidad de personas.

§ 41

La trascendencia y supramundaneidad de Dios

1. En todos los sistemas religiosos no cristianos, Dios depende en alguna manera del mundo y de los procesos cósmicos. O es idéntico con el mundo o es de la misma naturaleza que éste. Todas las religiones no cristianas presentan, pues, un carácter panteístico. Según el panteísmo, el ser de Dios y del mundo es el mismo e idéntico, Dios es uno y todo.

El panteísmo se presenta bajo diferentes y múltiples formas:

a) Una de esas formas considera a Dios como la única realidad, y al mundo como una manifestación de Dios, sin identificar a Dios y al mundo. Muchos de los representantes de este sistema afirman que el mundo es una mera apariencia; por ejemplo, la *filosofía india* y diversos pensadores griegos (recuérdense entre los *eléatas:* Jenofón, Parménides, Cenón, Melisón). Otros, entre ellos Heráclito, afirman que el mundo, entendido como aparición del espíritu original, es una realidad inintermitentemente mutable.

b) Otra de las formas de panteísmo afirma que el mundo es una autoevolución, automanifestación o irradiación de Dios; de suerte que Dios mismo adquiere más ser y, sobre todo, conciencia, a través de la evolución del mundo (evolucionismo, emanacionismo).

c) Una tercera forma de panteísmo dice que Dios es el lado interno del mundo, lo mismo que lo psíquico es el lado interno de la materia.

La posibilidad del panteísmo se funda en el hecho de que Dios es el origen del mundo. Debido a ello, hay en lo más íntimo del mundo una nota de afinidad con Dios, y Dios mismo está presente en la Creación. El pensador panteísta percibe con toda viveza la profundidad numinosa del mundo, la afinidad con Dios y la presencia de Dios en él. Pero confunde la realidad del mundo con Dios mismo. (Véase, por ejemplo, el catecismo panteísta, W. Hellpach, *Tedeum, Laienbrevier einer Pantheologie,* 1947.) Se puede establecer una distinción entre panteísmo y teopanismo, diciendo que el primero convierte el cosmos en Dios, que el segundo convierte a Dios en cosmos.

d) En el mito, el panteísmo adquiere una forma concreta. El mito se funda en una concepción panteísta de Dios. Para demos-

trar esto basta hacer una ligera alusión al origen del mito. Debido a su origen divino, la Naturaleza está empapada de numinosidad. La semejanza con Dios, la numinosidad de la Naturaleza, aparece con especial intensidad en muchas partes, en todos los lugares donde la Naturaleza concentra y revela su fuerza: en la muerte, nacimiento. fertilidad, Eros, luz, en las tinieblas. Con su sentido religioso el hombre percibe y nota los aspectos numinosos de la Naturaleza y su interno misterio divino. A causa del debilitamiento de sus fuerzas espirituales y psíquicas, se halla amenazado por el peligro de contemplar el misterio del mundo sin ver al mismo tiempo a Dios, que es el origen de ese misterio. El hombre que contempla al mundo, si es que está dotado de fuerzas creadoras, puede condensar en formas de suma plasticidad el misterio divino que empapa al mundo y opera en él. Estas formas no son en realidad nada más que apariciones del misterio del mundo. El hombre que las crea, se abisma en la profundidad de su propio ser, saca de allí los arquetipos y proyecta sus semejanzas en las formas del mundo que él ha estructurado. De esta manera nacen los dioses míticos en el corazón del hombre. La Naturaleza le ofrece el material necesario para la creación de los dioses, y este material se halla principalmente en los lugares donde la Naturaleza concentra su fuerza. De este modo surge el dios Eros, el de las tinieblas, el de la luz, etc. El hombre es también capaz de relacionar directamente su sentimiento numinoso con los grandes fenómenos de la Naturaleza, por ejemplo, con el Sol, y entonces el Sol es experimentado como Dios. Otros hombres no dotados de fuerzas plásticas creadoras atribuyen también validez a tales formas míticas para su propia experiencia. De esta manera, los dioses que han nacido en el corazón del hombre son reconocidos por otros, y aun por una comunidad entera. De lo dicho se deduce que los dioses míticos no son meros engendros de la fantasía. Tienen poder real: en esos dioses opera el poder de la Naturaleza y la fuerza del corazón humano.

El que cree en esos dioses y se entrega a ellos no puede esperar ser salvado de la dependencia en que se halla el hombre con respecto a la Naturaleza y al destino. Tales dioses no son más que personificaciones de la Naturaleza que se mueve con «eterno» ritmo cíclico. El reinado de los dioses míticos es, por consiguiente, un reinado de la Naturaleza. El que busca refugio en esos dioses se somete cada vez más al dominio de la Naturaleza y su dependen-

cia al movimiento cíclico eterno de lo natural será cada vez más intensa.

2. Dios es distinto del mundo y superior a éste, tanto en lo que concierne a su realidad (existencia; re), como en lo que concierne a su esencia (dogma). *Vaticanum*, pág. 3, cap. 1 (D. 1.782; NR. 1.306). Los cánones 3 y 4 del Concilio afirman lo siguiente: «Si alguien afirma que el mundo y Dios tienen la misma sustancia y esencia, sea anatematizado. Si alguien asegura que las cosas finitas—ya se trate de cosas corporales y espirituales, o por los menos de cosas espirituales—han emanado de la sustancia divina, o que la esencia divina se convierte en todo lo que es mediante la revelación y evolución de sí misma, o finalmente, que Dios es el ser general o indeterminado, que al desarrollarse forma los géneros, las especies y los individuos, sea anatematizado.»

Estas definiciones condenan todas las formas del panteísmo, el panteísmo materialista y el espiritualista; el panteísmo dinámico y estático (según el cual todo lo que existe es manifestación de la sustancia divina única: los eléatas, Heráclito, Espinoza y, formándole séquito, muchos pensadores del clasicismo alemán); el panteísmo evolucionista (según el cual todo lo que es y todos los acontecimientos son etapas del desarrollo mediante el cual el fondo del universo, originalmente impersonal, asciende hacia formas superiores de existencia. (Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer); así como el panteísmo emanacionista (afirma que el mundo es una emanación, una irradiación de Dios: Neoplatonismo, tendencias neoplatónicas de la Edad Media. Jordán, Bruno). Como quiera que el mito no es más que una variación del panteísmo, las definiciones del Vaticano condenan también todas las formas de mito.

El místico medieval *maestro Eckhart* ha sido acusado de haber defendido el panteísmo neoplatónico; las investigaciones modernas han demostrado que esas acusaciones carecen de fundamento. Eckhart fué un pensador teísta, tanto en lo que concierne a sus convicciones personales como en lo que se refiere al contexto general de sus enunciados teológicos. Es cierto que se encuentran en él nociones atrevidas y poco claras para expresar nuestra unión sobrenatural con Dios, las cuales fueron mal interpretadas por místicos ilusos de su tiempo. Por motivos pastorales, luchando contra los hermanos y hermanas del *libre Espíritu* que reclamaban para sí mismos la autoridad del maestro Eckhart, la Iglesia tuvo que condenar esos pasajes, que separados del contexto presentan un aspecto realmente erróneo (Constitución *In agro dominico* del 27 de marzo de 1329, D. 501/29). Que se trataba de condenar solamente los textos aislados lo demuestra la fórmula que

acompaña muchos pasajes condenados: *ut sonant* (tal como suenan). (Consúltese Fr. Pelster, *Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozess in Avignon*, en: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift* M. Grabmann, 1099-1124.)

3. Dios manifiesta su trascendencia por medio de la Revelación sobrenatural.

A. Según la *Sagrada Escritura* se dan, sobre todo, dos casos en los cuales Dios interviene de tal manera en la Historia humana que con ello aparece evidentemente su diferencia del Mundo y superioridad con respecto a éste.

De uno de ellos habla el Antiguo Testamento. Es la ya mencionada elección del pueblo israelita para asumir el poderío de Dios en la Historia humana. Todo lo que el Antiguo Testamento atestigua de Dios gira en torno a este hecho.

a) La alianza concluída entre Dios y el Pueblo, alianza efectuada por iniciativa divina, comunica al Pueblo una estructura y una Historia totalmente distintas de todas las otras estructuras étnicas y naturales y de todas las otras historias humanas. El Pueblo recibió una Historia comunicada por Dios, una Historia que Dios había creado exclusivamente para él. En esa Historia lo importante no es la existencia político-nacional, ni el bienestar y la seguridad, ni la unidad y la fuerza, ni la conquista de un puesto en el seno de la Historia universal, sino la pertenencia a Dios. Dios quiso crearse un Pueblo santo, un Pueblo que le perteneciese (*II Sam.*, 7, 24; *Ps.* 78, 46; *Ps.* 47, 20; *Éx.* 19, 6; 20, 1-7). La Historia impuesta por Dios al Pueblo no emana de la esencia natural de ese Pueblo; esto lo demuestra la constante rebelión del Pueblo contra la Alianza, contra el orden establecido por Dios. Los frecuentísimos casos de apostasía, la imitación de las culturas paganas circundantes con sus mitos, nos muestran cuál hubiese sido la estructura de ese Pueblo en caso de que ésta hubiera podido surgir de la esencia profunda y natural del Pueblo: había creado una cultura mítica, parecida a las que dominaban fuera del ámbito de la Revelación bíblica. Las continuas rebeliones contra Dios ponen de manifiesto que el Pueblo consideraba como una carga y no como una expresión de su propio ser la Historia que Dios le había impuesto. Sólo un Dics que está fuera de los confusos acontecimientos históricos, un Dios que está fuera y por encima de la Historia pudo imponer al Pueblo escogido una Historia así. Ese Dios manifestó que es el Señor que ordena los destinos humanos,

que domina sobre el Mundo, el que pone al hombre a su servicio y puede juzgarle.

b) La dominación de Dios sobre el Mundo se basa en la actividad creadora divina. Dios ha creado el Mundo con su palabra omnipotente, fijando la duración de su ser (*Gén.* 1, 3-31; *Io.* 1, 3). Él es anterior a todo lo terreno (*Eph.* 1, 4; *Iud.* 25; *Io.* 8, 58; 17, 5, 24; *I Pet.* 1, 20) y seguirá existiendo después que se haya terminado lo terreno (*Ps.* 90 (89), 2; 102 (101), 26; *Prov.* 8, 22 y sigs.; *Io.* 17, 5, 24). Dios es el primero (*Is.* 41, 4; 44, 6; 48, 2) y el último (*Is.* 41, 4; 44, 6; *Apoc.* 1, 18; 21, 6; 22, 13). Dios pronuncia la primera y la última palabra. Dios es el que era y el que viene; por eso Dios es el todopoderoso (*Apoc.* 21, 6).

c) En la hora señalada por Él, ha creado al *hombre*, libremente, dentro del mundo, para que el hombre estructurase y administrase a su arbitrio ese mundo (*Gén.* 1, 15). Dios ha confiado al hombre la continuación histórica de su obra creadora. Administrando la tierra por medio de su actividad histórica, el hombre deberá desarrollar y perfeccionar su ser. El hombre y su historia terminarán en la hora señalada por Dios; entonces, el hombre tendrá que rendir cuentas del mérito y de las deficiencias de su actividad (*Act.* 17, 31).

Para el tiempo de la duración del Mundo Dios ha trazado un *plan* que se realiza incondicionalmente, a pesar de todos los obstáculos y contratiempos (*I Cor.* 2, 7; *Eph.* 1, 11; 2, 7; 3, 11; *Act.* 2, 23; *Ecle.* 23, 20; *Mt.* 13, 25; 25, 24; *Rom.* 9-11; *II Pet.* 3, 5-10). No sucede nada si Dios no lo permite, si es que no lo quiere, sino hubiera querido que suceda tal como sucede. Dios es el que opera todo lo que sucede en el Mundo, todo lo que hace el hombre, todo lo que el hombre ejecuta libremente (*Is.* 24, 11; 26, 12; 45, 11; *Éx.* 24-10; *Deut.* 3, 24; 11, 3-7; *Jos.* 24,31; *Ps.* 66 (65), 3, 5; *Jer.* 50, 25, 51, 10). Aun cuando no hable, es Dios el que rige los destinos históricos con mano poderosa. Dios obra en el silencio y el silencio de Dios se manifiesta activo a través del bullicio de los paganos, a través de los gestos revolucionarios de los reyes de la tierra. «El que tiene su trono en el cielo se ríe; el Todopoderoso se burla de ellos» (*Ps.* 2, 4).

d) En la actividad por medio de la cual Dios crea la Historia se sirve como de instrumentos de las fuerzas naturales y de los hombres. Incorpora poderes enemigos a su plan histórico, de modo

que precisamente su obstinación impía les convierte en ejecutores de las decisiones divinas. La rapacidad insaciable lo mismo que la ambición titánica son en las manos de Dios instrumentos por medio de los cuales se realizan los eternos designios históricos (*Is.* 10, 5-34; 44, 24; 45, 13; *Ier.* 17, 5-22; 25, 8-14; *Éx.* 21, 23-32). El Asirio no es más que un hacha con la cual Dios corta, una sierra que mueven sus manos. Nabucodonosor, rey del mundo, es su servidor. Ciro, el conquistador del mundo, ha sido llamado por él. La victoria de los persas es en realidad una victoria de Dios. No es el hombre el que rompe los muros de las ciudades enemigas: Dios va a la cabeza y hace que los muros se desplomen. Todos los grandes caudillos de la Historia son, sin saberlo, funcionarios de Dios; todos tienden a realizar planes propios, ambiciosos, y ejecutan de esta manera los planes divinos. Cuando los ejecutores elegidos por Dios han cumplido la misión que les fuera confiada, tienen que comparecer ante el tribunal de Dios. No pueden disfrutar de la gloria de sus éxitos ni elevarse sobre los vencidos, creyéndose favoritos de la Providencia divina.

Por eso es también la Historia la palabra de Dios. Por medio de sus obras habla Dios con los hombres. Si Dios no lo permite no hay desgracia alguna que pueda acosar al hombre (*Apoc.* 6, 11). Los ejercitos de las plagas se avalanzan sobre los hombres cuando el Cordero ha abierto el sello del libro de los destinos. Cada uno de ellos hace que el Mundo dé un paso hacia adelante, acercándose a la meta propuesta. Como con voz de trueno manda Dios a sus mensajeros que llamen con un «ven», cuatro veces repetido, a los que causan las desgracias (*Apoc.* 6, 3 y sigs.; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments,* 39 y sigs.).

e) Dios no es, pues, el esclavo de la Creación, sino su Señor y su Juez. Está frente a ella con omnipotencia soberana y lógica. Hace que el Sol se oscurezca aun en las horas del mediodía y puede esparcir las tinieblas sobre la Tierra hasta durante el día (*Am.* 8, 9). Por donde pasa los montes se derriten y la Tierra tiembla estremecida (*Is.* 13, 13). Los montes tiemblan, las colinas tambolean (*Ier.* 4, 24, 23). Dios conoce al hombre, conoce nuestro corazón y nuestras intenciones. Dios manda e impera.

f) Como Dios es totalmente distinto del Mundo, vive por encima de éste, en esferas infinitamente sublimes y obra dentro del Mundo desde los espacios de su absoluta inaccesibilidad; Dios

hace surgir constantemente la *inquietud* en ese Mundo que quisiera bastarse a sí mismo. Dios no deja en paz al hombre que con actitud de autosuficiencia quisiera encerrarse en el recinto de una vida puramente inmanente. Continuamente arroja al hombre fuera de la quietud de una existencia sólo íntimamente humana, de una existencia centrada en sí misma.

g) La supremacía de Dios aparece expresada en el Antiguo Testamento por medio de una determinación que Cristo ha introducido en la Nueva Alianza, que se ha convertido en locución técnica dentro del lenguaje teológico cristiano; a saber, por medio de la determinación de que Dios está en el *cielo*.

La palabra cielo presenta en la Sagrada Escritura *múltiples sentidos*.

aa) En algunos casos, cielo designa la bóveda que se alza sobre la tierra. En este sentido significa el lugar de las estrellas y las nubes. Entendido en este sentido, el cielo constituye, junto con la tierra, la totalidad de la Creación (*Gén.* 1, 1). La palabra cielo forma en tales casos parte de la *concepción del mundo* de que se *sirve la Sagrada Escritura. No se trata aquí de un todo homogéneo*; al contrario, la Sagrada Escritura sólo ofrece rasgos particulares de una concepción del mundo. Esos rasgos demuestran que la Escritura adopta el sistema cósmico conocido en la Antigüedad. Si se exigiese de nosotros presentar una definición exacta del sistema cósmico de la Antigüedad, nos encontraríamos en situación apurada. La Antigüedad no disponía de una concepción homogénea del mundo. En general puede decirse que, según el parecer de la Antigüedad, la tierra se hallaba en el centro de la Creación, que por encima de la tierra se extendía el cielo y debajo de ella se abrían los abismos. La tierra, según esta opinión, estaba rodeada de agua; más aún, según algunas opiniones de la Antigüedad, la tierra flotaba en el mar. El cielo lo constituyen una serie de estratos superpuestos. Por eso se puede hablar de esferas celestes. Restos de esta ideología se encuentran hoy en expresiones tales como «en el tercer cielo», en el «séptimo cielo».

bb) En otro sentido, cielo significa la *morada de Dios*, el espacio reservado para Dios (*Ps.* 2, 4; *Tob.* 12, 20; *Mt.* 5, 16; 6-9, 14; *Rom.* 1, 18), el santuario (*Ps.* 11, 4; *Mich.* 1, 2; *Hab.* 2, 20; *Apoc.* 11, 19; 15, 5), el trono divino (*Ps.* 11, 4; 20, 7; *Is.* 66, 1; *Ez.* 1, 1; *Mt.* 5, 34; *Act.* 7, 49). En los casos en que el cielo es

considerado como morada de Dios, como su casa y ciudad, el cielo tiene que abrirse cuando Dios se dirige hacia el hombre (*Gén.* 11. 5; *Ps.* 18, 10; *Dan.* 7-9, 13), cuando el hombre ha de entrar en él. Por ejemplo, se abre una puerta a través de la cual el vidente San Juan puede contemplar el interior del cielo (*Apoc.* 4, 1). El cielo se abre cuando Dios habla con el hombre (*Mt.* 3, 17; *Io.* 12, 28; *II Pet.* 1, 18).

cc) Sin embargo, Dios *no depende del espacio*, ni se halla limitado por éste de tal modo que la expansión del mundo pudiese estrechar la esfera de la existencia divina o arrojar a Dios de ella. En efecto, la Sagrada Escritura testifica la omnipresencia de Dios, a pesar de que ella designa el cielo como lugar reservado para Dios. En el Salmo 139 (138), vers. 8 y sigs., habla el hombre de la siguiente manera: «¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiera a los cielos, allí estás Tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar el extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me detendría tu diestra. Si dijere: Las tinieblas me ocultarán, será la noche luz en torno mío. Tampoco las tinieblas son lentas para Ti, y la noche luciría como el día, pues las tinieblas y luz son iguales para Ti.»

De esto se deduce que en la Sagrada Escritura la expresión cielo es un *símbolo del modo de existir de Dios*. En el lenguaje de la Escritura esa palabra no es más que una imagen empleada para expresar la sublimidad de Dios.

Cuando la Sagrada Escritura se sirve precisamente de esa imagen para expresar la cualidad ontológica de Dios, no lo hace sin fundamento. Con ello se propone poner de manifiesto la majestad de Dios, sirviéndose de ideas por medio de las cuales nosotros expresamos lo sublime y grandioso en nuestro lenguaje cotidiano. Así, por ejemplo, cuando hablamos de «arriba» en oposición a «abajo», nos referimos a la postura, al andar erguido del hombre, a su mirada dirigida hacia el cielo. En el lenguaje del mito, el cielo que se extiende sobre la tierra es el símbolo de la claridad, de la luz, de la fuerza creadora, de lo activo, en oposición a lo que está por debajo de la tierra, que es símbolo de la oscuridad de las tinieblas, de lo pesado, de lo pasivo. En la esfera de lo espiritual hablamos de verdades superiores en oposición a las experiencias y vivencias de la vida cotidiana, de elevados valores del espíritu, de los valores de la moralidad en oposición a los valores

de la vida externa. En este sentido afirma la Escritura que Dios está en el cielo, que está arriba, que vive en las montañas, manifestando de esta manera que Dios es un Ser claro, luminoso, creador y activo.

Por consiguiente, cuando la Escritura emplea ideas todas de la concepción del mundo propias de la Antigüedad, se trata siempre de un ropaje, de un cuerpo temporal en el cual se manifiesta enajenándose el misterio de la trascendencia divina.

dd) De la diferencia cualitativa que media entre el Ser divino y el sér creado, se deduce que Dios y la criatura no se contradicen de tal forma que donde esté el uno no pueda hallarse el otro. Como ya vimos en otro lugar, David Friedrich Strauss ha sido el principal representante de una opinión defendida por muchos científicos y filósofos de la época moderna, los cuales afirman que en la concepción moderna del mundo no hay lugar alguno para Dios. Sólo lo visible y mensurable existirá realmente. La teoría que niega a Dios posibilidad alguna de existencia, alcanzó el grado supremo de radicalismo en las ideologías mecanicistas del siglo XIX y comienzos del XX. Según esas concepciones, el mundo es un sistema perfecto de fuerzas y materias regidas por leyes inmutables, especialmente por las de la gravedad o inercia. De esta manera, pudo presentarse con visos de teoría científica la opinión que afirma que en el mundo plenamente conocido por la ciencia no hay lugar alguno para Dios. La materia, que se extiende inintermitentemente, era la única realidad. La misma ciencia se encarga de rechazarla, fundándose en sus propios conocimientos y resultados. En el transcurso de los últimos decenios ha llegado a reconocer la imposibilidad de una explicación del mundo puramente mecanicista. Así, por ejemplo, por medio de las leyes de la Mecánica la ciencia puede demostrar que el color es un movimiento ondulatorio; pero no puede explicar por medio de esas leyes la transformación del movimiento en color; no puede explicar, por decirlo así, lo azul o lo rojo de los movimientos ondulatorios. En los procesos controlables por medio de aparatos y experimentos aparecen fenómenos maravillosos que ningún aparato y ningún experimento pueden registrar y los cuales, no obstante, son reales. La física atómica, especialmente, ha abandonado la concepción mecanicista del mundo. La ciencia ha vuelto a descubrir la cualidad oculta tras la cantidad. A consecuencia de ello la ciencia actual reconoce de nuevo validez a ideas defendidas por la Edad Media y por

muchos pensadores modernos, tales como Leibnitz y Pascal, según las cuales el mundo está formado por estratos que se distinguen entre sí los unos de los otros no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Ideas parecidas defienden Nicolai Hartmann y Karl Jaspers. De este modo, la ciencia y la Filosofía modernas nos presentan conocimientos de los cuales podemos servirnos para explicar la diferencia cualitativa que reina entre Dios y el mundo.

II. La Revelación en la Antigua Alianza es una Prehistoria de Cristo. Con ello acabamos de nombrar el segundo entre los acontecimientos fundamentales que revelan al que ve, es decir, al creyente, la trascendencia de Dios. Se trata de la Encarnación del Hijo de Dios.

a) En general se puede decir que la figura de Cristo descrita en los libros del Nuevo Testamento y testificada por ellos, no ha sido inventada, sino aceptada por los autores de esos escritos. Especialmente de San Juan y de San Pablo cabe afirmar que en caso de que hubiesen inventado la figura de Cristo, habrían creado un Cristo totalmente distinto del que encontramos en sus escritos. San Juan hubiera descrito un Cristo fanático, impulsado no por el amor al hombre, sino por el deseo de llevar a cabo la misión asumida; San Pablo hubiera descrito un Redentor iluminado por la aureola de la gloria de Dios. (Detalladamente se tratará de esto en la Cristología. Véase R. Guardini, *Jesús Christus,* II, 1940.)

Según el Evangelio de San Juan, Cristo viene de «arriba», mientras que todos los hombres son seres de «aquí abajo» (*Io.* 3, 3; 7, 31; 8, 33). Por eso los hombres se admiran de Él y no pueden comprender su comportamiento. Según San Pablo, Cristo asciende a los cielos por haber descendido del cielo (*Eph.* 4, 10).

Del mismo modo que Cristo viene de arriba, así también ejecuta su misión por encargo del Padre. Su mensaje es un mensaje del cielo (*Io.* 5, 19; 30, 43; 7, 16-19). Cristo tiene que cumplir una misión totalmente distinta de las misiones que deben cumplirse en la tierra con medios terrenos. Tiene que erigir un reino que no hace competencia a ningún reino de este mundo porque es diferente de todos ellos, un reino que se extiende por entre todos los de la tierra y cuyos ciudadanos provienen de todos los pueblos y estados: el Reino de Dios, el Reinado de Dios.

Cristo viene de arriba, y por ello no puede ser medido con normas de este mundo. Los Apóstoles y Discípulos no sólo no

han inventado a Cristo, sino que tampoco han podido inventarle, y es que Cristo trasciende todas las ideas y símbolos religiosos del hombre. Al venir del cielo, no depende de los procesos histórico-terrenos ni está sometido necesariamente a las leyes ordinarias de la Naturaleza. Puede convertir las piedras en hijos de Abrahán (*Lc.* 3, 6). Puede saciar a miles de hombres con unos cuantos panes. Domina sobre el agua y la tempestad y aun sobre la muerte. Nadie puede impedir o destruir su obra (*Act.* 5, 39; *II Tim.* 2, 9). Su palabra contiene vida y muerte, poder e impotencia, riqueza y pobreza (*Lc.* 12, 20; *Rom.* 13, 1 y sigs.; *II Cor.* 9, 8; *I Tim.* 6, 17; *Sant.* 1, 17).

La trascendencia de Dios, que con Cristo ha entrado en la Historia humana, aparece con la mayor claridad en la resurrección de Cristo de entre los muertos. En ella Cristo ha superado el eterno movimiento cíclico de la Naturaleza, a diferencia de lo que sucede con los dioses míticos. Con su propia resurrección de entre los muertos Cristo ha abierto un camino que nos saca de la Naturaleza y nos conduce a una vida que ya no está sometida a las leyes naturales, a las leyes de caducidad.

En el *Apocalipsis* de San Juan leemos que al fin de la Historia descenderá Cristo de su ciudad celestial y entrará de nuevo en el mundo para juzgarle y transformarle (*Apoc.* 19, 11 y sigs.). Le librará de la forma existencial de la caducidad para comunicarle, bajo la forma de «cielo nuevo» y de «tierra nueva», el modo de existir eterno prefigurado en su cuerpo glorioso.

b) La epístola a los Romanos (8, 31 y sigs.) expresa de la manera más entusiástica la *respuesta* que da el hombre a la supremacía de Dios sobre todo poder, dominio y señorío terrenos, sobre el destino y la fatalidad terrena; es decir, expresa la confianza de los que creen en Dios. El que cree en el Dios trascendente que se ha revelado en Cristo, tiene la certeza de que no está encerrado para siempre dentro del mundo con su lucha de pasiones e intereses; al contrario, sabe con toda seguridad que puede tender hacia la vida perdurable del más allá, donde no reinan ni la muerte ni el dolor.

La Sagrada Escritura da testimonio infinitas veces de la esperanza en el Dios trascendente. Esta esperanza aparece especialmente en las oraciones petitorias y en los pasajes donde se nos dice que debemos dirigirnos a Dios con nuestras peticiones. Todo esto manifiesta que el creyente del Nuevo Testamento sabe bien que no está a la merced de una fatalidad ciega.

B. En los *Santos Padres* encontramos las mismas enseñanzas que en la Escritura. También ellos emplean ideas cosmológicas para expresar, por medio de imágenes y metáforas, la trascendencia de Dios. Por eso pueden servirse de ideas cosmológicas que se excluyen mutuamente. Las posibles contradicciones no demuestran que los Santos Padres careciesen de una concepción homogénea del mundo, sino que adoptaban eclécticamente éste o el otro elemento de las concepciones del mundo válidas en su tiempo. Los Santos Padres no pretendían presentar una concepción del mundo. De las concepciones del mundo existentes tomaban los elementos que les parecían adecuados para expresar la trascendencia divina. En este sentido afirma San Ireneo que Cristo ha subido a un lugar supraceleste (*Contra las herejías*, V, 31, 2). Del mismo modo tiene que ser entendido San Justino cuando afirma que Dios habita en un lugar supraceleste (*Diálogo con el judío Trifón*, cap. 56, número 1). Claudiano Mamerto declara que Dios trasciende la tierra y el cielo. Este escritor afirma expresamente que el afirmar que Dios está por encima del cielo no implica una acción de espacialidad, sino que se refiere a la cualidad de Dios (*De statu animae*, II, c. 12). San León el Grande dice en su sermón sobre la Ascensión de Cristo que el Señor, al subir al cielo, ha elevado la naturaleza humana por encima de la dignidad de los mismos seres celestiales. Véase H. de Lubac, *Surnaturel*, 1946.

Así, pues, resulta que los Santos Padres enseñan la trascendencia de Dios sobre todo lo creado sirviéndose de expresiones tales como supramundano, ultramundano, supraceleste, más allá de los cielos. San Agustín expone la opinión unánime de todos los Santos Padres en su sermón sobre el Evangelio de San Juan (*Tratado* 38, 4; BKV V, 164 y sigs.): ¿Y qué es lo que dijo el Señor a los que pensaban tan terrenalmente? «Vosotros sois de aquí abajo. Pensáis terrenalmente porque coméis tierra, lo mismo que las culebras.» ¿Qué quiere decir esta expresión «coméis tierra»? Quiere decir: os alimentáis con lo terreno, encontráis placer en lo terreno, anhelais lo terreno y no dirigís vuestro corazón hacia arriba. Vosotros sois de aquí abajo y Yo vengo de arriba. Vosotros sois de este mundo, Yo no soy de este mundo. Porque, ¿cómo podría ser de este mundo Aquel por medio del cual ha sido creado el mundo? Son del mundo todos los que vienen después del mundo, porque el mundo ha existido en primer lugar, y así el hombre es del mundo; pero el primero de todos es Cristo, y después viene el mudo; ya que Cristo existía antes de que existiese el mundo,

antes de Cristo no existía nada; porque en el principio era la Palabra, y por medio de ella ha sido hecho todo lo que es. Por consiguiente, Cristo viene de arriba. ¿De qué arriba? ¿Quizá del aire? De ninguna manera: en el aire vuelan también los pájaros. ¿Viene acaso del cielo visible? Tampoco de ahí; en el cielo visible giran también las estrellas, el Sol y la Luna. ¿Viene del lugar donde están los ángeles? Seguramente que tampoco es esto lo que se nos enseña; por su medio han sido creados los ángeles y todo cuanto es. Entonces, ¿cuál es el Arriba desde donde viene Cristo? ¿Viene quizá del Padre mismo? Nada hay superior a aquel Dios que ha engendrado la Palabra, la Palabra idéntica con Él, igualmente eterna, unigénita, intemporal, para fundar con ella el tiempo. Del siguiente modo has de entender, pues, la expresión—Cristo de arriba—: trascendiendo en tus pensamientos todo lo creado, todas las criaturas, todos los seres materiales, todos los espíritus creados, todas las cosas mudables, cualesquiera que sean; debes elevarte por encima de todo esto, como lo hizo San Juan, para llegar hasta aquella altura suprema: «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.»

C. La *Liturgia,* al dirigir sus oraciones a Nuestro Señor y Dios, expresa de diferentes modos creencia en la trascendencia de Dios. Véase, por ejemplo, el Gloria de la misa (Tú eres el único Señor; Tú eres el únicamente Supremo). La Liturgia expresa la diferencia entre Dios y los dioses míticos por medio de atributos que se añaden a la palabra «Dios»; por ejemplo, dirigiendo sus peticiones al Dios verdadero, vivo, todopoderoso. Estas determinaciones no sólo enumeran propiedades particulares divinas, sino que también caracterizan a Dios como un Ser totalmente distinto de los dioses paganos. En cierto sentido, con nombres propios, por medio de los cuales se anuncia que Dios es superior al mito, y, por consiguiente, superior también al mundo. Véase Fr. Leist, *Das Bild Gottes nach dem Zeugnis der Liturgie,* en *Aus der Theologie der Zeit,* editado por encargo de la Facultad de Teología de Munich por G. Söhngen, 1948, 190-216.

4. Dios es totalmente distinto del mundo. Con respecto a éste es al mismo tiempo *trascendente* de un modo auténtico, e intrínsecamente *inmanente,* en cuanto que es Creador del mundo, su conservador, operador de sus obras, su Redentor. La trascendencia de Dios, testificada por la Revelación, no ha de ser entendida en

el sentido de separación y distancia. Dios trasciende el mundo, es decir, su cualidad ontológica es totalmente distinta de la cualidad ontológica del mundo, pero al mismo tiempo está inmanentemente dentro del mundo.

La trascendencia dentro de la inmanencia, y la inmanencia dentro de la trascendencia, se pueden ilustrar por medio de una comparación tomada de la esfera de lo físico. A pesar de su diferencia cualitativa, Dios existe en y con las criaturas, lo mismo que una melodía existe en y con los movimientos ondulatorios, lo mismo que el contenido de un pensamiento aparece en las sílabas y palabras. En lo que concierne a la primera comparación, se podría decir con algún detalle lo siguiente: Si rogamos a un físico carente de aptitudes musicales que analice con los métodos de su ciencia una melodía que sea previamente interpretada al piano, expresará el resultado de sus investigaciones con una fórmula fundada en las leyes de la acústica. Como carece de sentido musical, según nuestra hipótesis, creerá que ha explicado exhaustivamente el fenómeno. No obstante, ese físico se equivoca. Ha omitido lo que más importa en nuestro caso, es decir, la melodía. Tenía que omitirla, pues con los medios de que dispone su ciencia no se puede captar ni explicar la melodía. No obstante, la melodía existe y con una realidad de intensidad superior a la de los fenómenos constatados por el físico. Se trata de una realidad que no puede confundirse con los movimientos ondulatorios, con la longitud de las ondas, con lo convexo o cóncavo de ellas. La melodía vive en y con los fenómenos físicos. Del mismo modo, Dios es totalmente distinto del mundo a pesar de estar intrínsecamente presente en él. Observemos, no obstante, que la comparación no tiene un valor absoluto. La melodía depende de los movimientos físicos y no puede existir sin ellos; por el contrario, Dios no depende en absoluto del mundo en que está íntimamente presente. (Véanse los tratados sobre la omnipotencia de Dios y sobre la Gracia.)

5. Para la *Teología*, la imposibilidad del panteísmo se deduce de las siguientes reflexiones:

I. Envilece a Dios, ya que le niega ser personal y perfección. El dios del panteísmo está sometido al devenir y muerte de las cosas, a los fenómenos de crecimiento, de florecimiento y maduración, al morir y al nacimiento de la Naturaleza. Según el panteísmo, Dios no sólo *opera* en el florecimiento de las flores, en el mur-

mullo del agua, en la impetuosidad de los elementos, en el crecimiento de los frutos, en el estruendo de los máquinas, en el deseo de verdad, en la intimidad del amor, en el apogeo y decadencia de los pueblos, en la aparición y en el ocaso de las culturas; Dios *es* todo esto, Dios estará sometido al devenir y aniquilamiento de las cosas. La piedra con que tropezamos en nuestro camino ya no será solamente una alusión al Dios activo y presente, sino una aparición de Dios. El latido del corazón no será meramente obra de Dios, sino también el movimiento de su vida.

Con toda claridad aparece esto en la principal forma de panteísmo, en el panteísmo de Hégel. Según él, la Historia es una autoevolución lógico-dialéctica de Dios: la Historia y la vida divina son cosas idénticas. Todos los acontecimientos históricos son fases y procesos del devenir temporal en que Dios adquiere la conciencia de sí mismo; más aún: por medio de la Historia, Dios llega a ser verdaderamente Dios. Las cosas particulares carecen de sentido y valor propios. Todo lo que existe es una fase transitoria del proceso temporal en que la Idea absoluta llega a ser ella misma.

En este sistema Dios encierra todas las imperfecciones del ser de la experiencia. Lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso son apariciones de la vida divina, con tal que tengan su lugar propio en el proceso evolutivo de la Idea. Schell (*Gott und Geist*, I, 334) escribe acertadamente: «No sería realmente espíritu, sino un caso de absoluta falta de carácter, el espíritu universal, un espíritu que careciese de personalidad y de interioridad, que se mostrase completamente desinteresado frente al bien y a la verdad, que moralmente considerado lo fuese realmente todo a través de los milenarios, que a través de los siglos continuase morando del mismo modo en iglesias y en casas dedicadas a las artes, en los castillos de los tiranos y en las chozas de los esclavos, en las salas de banquetes y en los hospitales, en los congresos para la paz y en los campos de batalla, buscando incesantemente su satisfacción y placer en todos estos lugares.»

El Dios panteísta no es un yo vivo y distinto de nosotros, un yo que nos ama y nos mantiene en el ser. No es más, nada más que una palabra que extendemos por encima de las cosas, un concepto por medio del cual lo resumimos todo, un poema en el que nosotros mismos tratamos de comunicar al mundo intimidad religiosa y glorificar la muerte. Es la cúpula que nos imaginamos para el mundo y nuestra vida, un mantel de colores que extendemos

sobre el mundo para ocultar su fealdad. Ese Dios del panteísmo es frágil sonido y humo, metal que resuena y campanilla tintineante; pero no es un yo vivo, no es más que un neutro inánime. Es un Dios con órbitas vacías y con oídos sordos. Del Dios vivo y verdadero, el panteísmo conserva sólo el ropaje externo, considerado como reliquia preciosa. (Véase Bernhart, *De profundis,* 1934, al cual hemos seguido aquí.)

II. Destruyendo la idea del Dios vivo, el panteísmo destruye la idea del hombre vivo y verdadero. Sólo aparentemente comunica al hombre una nobleza especial, afirmando que el hombre es Dios mismo y no meramente criatura e hijo de Dios. Precisamente esta exageración de la grandeza humana la aniquila. El panteísmo desconoce la autorrealidad y el valor autónomo de la existencia humana, desconoce también la «tuidad», es decir, la relación mediante la cual todo individuo humano es esencialmente miembro de una comunidad. Al morir Dios, desaparece también la dignidad personal del hombre. Con Dios desaparece el insobornable garantizador de su valor irrepetible e insustituíble. El hombre pasa a ser una onda cualquiera del mar del ser, una onda que se encrespa o que se hunde, según lo desee la inexcrutable fatalidad. En el mundo del panteísmo, es decir, en el mundo privado del Dios vivo y verdadero, el hombre pierde la orientación. En ese mundo no hay normas absolutas de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo. En ese mundo no hay un Juez absoluto para la conciencia. En ese mundo ha desaparecido el fundamento último de la moralidad.

Desde los tiempos de Hégel, el conocimiento claro y la experiencia profunda y viva del ser personal del hombre han sido el punto de partida de objeciones dirigidas contra el panteísmo hegeliano. Véase un corto resumen en Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens,* 1936, pág. 26 y sigs., y en Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19 Jahrhundert,* I, 1937. Según la exposición sucinta de Steinbüchel, el nuevo concepto de realidad introducido por el realismo existencialista ha constituído la crisis y el fin del panteísmo idealista. Mientras que Ranke acentuaba el valor y sentido propios de los pueblos, buscaba Burchhardt la autonomía y sustancialidad de lo individual y concreto, las individualidades importantes en los hombres y en los tiempos. Con máxima insistencia y entusiasmo han anunciado la subsistencia ontológica del hombre Nietzsche (decisión última y radical en una existencia heroica), Kierke-

gaard (decisión del hombre ante Dios) y Newman (autodecisión en la responsabilidad personal de la conciencia). Pero estas llamadas no consiguieron alterar la ciega tranquilidad de un mundo contento y seguro de sí mismo, en su panteísmo cultural y en su optimismo respecto al progreso. Las objeciones dirigidas contra el panteísmo en el siglo XIX volvieron a aparecer después que el hombre experimentó miles de veces, durante la primera guerra, la soledad personal del morir, el tener que enfrentarse con la muerte solitaria, la cual puso de manifiesto la unicidad irrevocable del individuo. No es una mera casualidad el hecho de que Nietzsche, Kierkegaard y Newman hayan ejercido tan poderosa influencia sobre los espíritus en los tiempos de la postguerra. Dentro de la Teología protestante, la tendencia dialéctica ha negado enérgicamente la continuidad entre Dios y el hombre, hasta el punto de llegar a afirmar que entre los dos media absoluta contradicción. La filosofía existencialista afirma la subsistencia y el ser autónomo en la existencia, y muestra cómo la muerte conduce al hombre al conocimiento de que su yo es un yo-mismo inderivable.

Al convertir al individuo en una aparición de un «ello» divino y neutro, sin sentido y dignidad propios, el panteísmo destruye también la relación auténtica que une al hombre con la comunidad, destruyendo también, por consiguiente, la comunidad humana misma. A primera vista podría parecer que el panteísmo comunica perfección suma a la sociabilidad del hombre particular y que constituye la mejor garantía para la subsistencia de la comunidad. En efecto, el panteísmo es un sistema que identifica plenamente al individuo con la comunidad y, según él, la comunidad lo es todo, el individuo no es nada. Sin embargo, el panteísmo no comunica acabamiento supremo a la sociabilidad del hombre, a su «tuidad», por la sencilla razón de que ese sistema destruye el yo personal, haciendo así imposible el encuentro auténtico entre el yo y el tú; no constituye, por otra parte, el panteísmo una garantía de la vida en comunidad, porque al destruir el yo socava el sentimiento de responsabilidad e impide que aparezca la decisión personal en favor de la comunidad. La comunidad presupone la existencia de miembros independientes que se incorporan a la totalidad de un modo correspondiente a su esencia, dispuestos a servir libremente. En el mundo del panteísmo, la masa sustituye a la comunidad, una masa que no consta de miembros, sino de partes intercambiables. (Véase H. E. Hengsterberg, *Tod und Vol-*

lendung, 1938, 34-38. A. Antweiler, *Gronstadt für Christus,* 1937. H. M. Christmann, *Lebendige Einheit,* 1938.)

La Filosofía romántica afirmó ya algunas veces que el hombre sólo puede llegar a adquirir su realidad y eficacidad frente al tú y unido al tú. También K. Heim, y especialmente F. Chr. Ebner, enseñan que la relación yo-tú es absolutamente indispensable para que el hombre pueda llegar a ser lo que en realidad es. Ahora bien: en el mundo del panteísmo no puede existir una relación de yo-tú auténtica; en ese mundo ni hay un verdadero yo ni un verdadero tú. El tú último hacia el cual tiende el hombre es el Tú divino (Newman, Kierkegaard). Como veremos más tarde, sólo frente al Tú divino llega el hombre a ser él mismo. En él se encuentra al mismo tiempo con el tú humano y con el «ello» del mundo. (Steinbüchel, *l. c.*; F. Schnell, *Gott unser Du,* 1934.)

La existencia trascendente de Dios tiene la forma de trinidad personal.

§ 42

Sentido e importancia de la fe en la Trinidad

1. El Dios verdadero y vivo existe con unidad e identidad inviolables. Pero al mismo tiempo, Dios es, dentro de esta unidad, el mismo bajo tres modos relacionalmente distintos. O para expresarnos de otra manera: el Dios uno existe con unicidad esencial bajo la forma de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo. Es decir, en la unidad de relaciones de tres Personas distintas.

La Trinidad no es una realidad casual, accidental; no es una realidad que viniese a juntarse con la unidad de Dios. Al contrario, existiendo como idéntico en eterna inmutabilidad, es al mismo tiempo tres veces el mismo. No se puede decir que en Dios existe el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sino que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, o que Dios es trino. De este modo se expresan, por ejemplo, San Agustín y el undécimo Concilio de Toledo, del año 675 (D. 278).

2. La Trinidad se funda en la perfección de Dios. Es expresión y signo de la desbordante plenitud vital de Dios, de la intensidad vital y riqueza supremas de la vida. La naturaleza humana, el cuerpo y el espíritu humanos, el entendimiento y la voluntad del hombre, la sustancia humana apenas si bastan para que el yo

humano pueda vivir una vida de penalidades y esfuerzos continuos; la esencia de Dios, al contrario; la sustancia divina dispone de una vida tan superabundante, de inteligencia y amor tan desbordantes, que no puede manifestarse exhaustivamente ni puede acabar su pletorismo vital en la vida, en el conocimiento y en el amor de un yo único. Para ello es necesaria la existencia de un yo triple, de tres modos de existencia. Mientras que nuestros ojos corporales y espirituales sólo disponen de capacidad visual para un yo, el espíritu de Dios dispone de capacidad visual para tres yos. Su capacidad visual no rendiría todo lo que puede, en el caso de que sólo un yo conociese por medio de ella. Lo mismo se puede decir del amor y voluntad divinos.

La Trinidad se deriva, pues, de la más profunda raigambre del Ser divino. La Trinidad es tan necesaria que Dios no existiría si no fuese trino, que la esencia una de Dios se aniquilaría si la Trinidad personal dejase de existir, debiendo notar aquí que esta suposición es una idea absurda y que nosotros podemos concebirla porque nuestros ojos humanos no intuyen la realidad de Dios. Esta necesidad, fundada en el pletorismo divino, no es una imposición ciega y cohartante, sino libertad clara y luminosa, ya que sólo bajo la forma de Trinidad personal, Dios puede desarrollar la vida que le corresponde.

Por otra parte, la intensidad ontológica de Dios, la vida, conocimiento y amor divinos se realizan exhaustivamente en el triple yo divino. En Dios no hay zona alguna impersonal. Al contrario, en la totalidad de la esencia divina, el ser, la vida, el conocimiento y la voluntad se hallan elevados al supremo grado de existencia personal.

3. Debido a la revelación de la Trinidad en Cristo, el Cristianismo se distingue clara y distintamente de todas las religiones no cristianas. Dentro del ámbito de la Revelación misma, tiene importancia fundamental la manifestación de la vida divina una y trina. Todas las otras realidades manifestadas en la Revelación se hallan bajo la influencia de su luz y van signadas con su sello. Con esta caracterización de la importancia fundamental de la Trinidad personal divina no nos oponemos a la doctrina según la cual Cristo ocupa el centro de la fe cristiana. Para los ojos del creyente Cristo es el más íntimo santuario en el seno de la rica realidad del Dios uno y trino. En el Hijo de Dios hecho hombre confluye la vida divina. En Cristo podemos percibir y captar esa vida. A

partir de Cristo llegamos hasta la vida trina de Dios. Mediante Cristo se verifica también la automanifestación del Dios uno y trino. La aparición histórica de la Palabra de Dios encarnada y la palabra de revelación que Él dirige al hombre, nos manifiestan la Trinidad personal de Dios y nos incitan a tomar parte en la vida trina de Dios. En efecto, el Hijo de Dios encarnado procede de la vida divina trina, y existe en esa vida. Ha sido enviado al mundo para que podamos participar, tomar parte en la vida trina de Dios, para conducirnos hasta el Padre en el Espíritu Santo. Resulta, pues, que la fe en la Trinidad depende indisolublemente de Cristo. Al mismo tiempo la Sagrada Escritura—en la cual el Espíritu Santo da testimonio de Cristo—nos permite entrever por todas partes que la Trinidad personal de Dios nos ha sido revelada para que podamos comprender a Cristo y su obra; lo uno es condición de lo otro. Cristo nos conduce al Padre. Nos ha anunciado al Dios-Padre. Es el camino que conduce hasta él. Pero al mismo tiempo parece que vemos con nitidez en la claridad del Padre quién es Cristo. Ya que el semblante del Padre resplandece en el semblante de Cristo, queda revelado Cristo mismo. Cristo es el camino que conduce hacia el Padre; por otra parte, nadie puede llegar hasta Cristo si es que el Padre no le atrae (*Io.* 6, 44; 14, 6). Para llegar a comprender la existencia prehumana de Cristo es preciso conocer la relación intradivina de la Palabra encarnada.

4. En la luz de la Trinidad personal de Dios, y solamente en ella, aparece la esencia de la existencia cristiana. Sólo si llegamos a comprender en la fe la importancia intradivina de Cristo, es decir, sólo partiendo de la Trinidad personal de Dios, aparece con claridad ante nuestros ojos el sentido y la importancia de nuestra unión con Cristo, operada por la fe y el bautismo y consumada en el estado de vida celestial. Para valorar debidamente toda la grandeza y profundidad de la vida (sobrenatural) divina (véase la Cristología y el tratado sobre la Gracia) fundada en nuestra incorporación a Cristo (*Eph.* 1, 6), es preciso considerarle como una misteriosa entrada en la consumación de la vida divina una y trina. El misterio más íntimo del ser cristiano, de la existencia cristiana, es el misterio de nuestra participación en el intercambio vital de las tres Personas divinas (*Eph.* 2, 18).

La revelación de la vida divina una y trina implica, pues, la manifestación de la riqueza de Dios; nos permite entrever la vida interna divina y es, por consiguiente, una prueba del amor especial

con que Dios ama al hombre y de la confianza divina. Sería falso creer que la Revelación de la Trinidad personal de Dios no es más que una mera ocasión de poner a prueba en grado supremo la mentalidad del creyente. Si bien la Trinidad personal de Dios es una realidad que caracteriza y distingue la esencia de la fe cristiana, constituiría una deformación y un cercenamiento de la fe el separar esa realidad de la vida creyente o de la doctrina de la Redención, o el señalarle en ésta un lugar secundario. La Revelación del misterio de la Trinidad se convertiría de ese modo en un tesoro de verdades de fe muerto, en un tesoro que se conoce, que se posee y se guarda como si fuera un viejo y valioso pero inútil recuerdo de familia, al que no se le concede importancia alguna en la vida religiosa. La alusión al carácter misterioso de la Trinidad personal divina no justifica tal relegación. El que eso alegase perdería de vista que Dios mismo ha encendido en los corazones de los bautizados una luz en cuyo resplandor pueden contemplar el misterio de Dios, siendo capaces de conocerle y de captarle (*Eph.* 1, 18).

La Liturgia eclesiástica y las enseñanzas de la Escritura y de los Santos Padres relativas a la Revelación de la vida una y trina de Dios demuestran hasta qué punto la existencia cristiana depende de la realidad de la vida divina una y trina, y que sólo mediante la fe en esa realidad se puede realizar y comprender tal existencia. Todos los sacrificios y oraciones de la Iglesia se dirigen al Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo (véase el *Tratado sobre la Iglesia*, vol. 3). Según la Escritura y la doctrina de los Santos Padres, Dios no se contenta con revelar teóricamente su vida divina una y trina, de modo que baste tomar noticia de ello, conservándolo creyentemente en los recintos de la memoria. Dios revela su Trinidad personal de tal modo que se manifiesta como Ser personal uno y trino, operando en y con el hombre. El Padre envía al mundo a su Hijo para que éste redima a los hombres de la muerte y del pecado. El Hijo vuelve al Padre y envía junto con Él al Espíritu Santo para que Éste nos conduzca hacia la vida divina. Las Personas divinas no están descritas en su estado de reposo, sino en su obra redentora en nosotros. La Sagrada Escritura cuenta cómo las Personas divinas abandonan su inaccesibilidad, se acercan al hombre y le conducen al interior de su propia vida. Más aún, la Escritura no sólo habla de ello; sus palabras contienen una llamada activa de las tres Personas divinas.

En la palabra se apodera Cristo de nosotros para conducirnos hasta el Padre en el Espíritu Santo.

De todo lo dicho se deduce la importancia de la fe en la Trinidad. El que se aparte consciente y voluntariamente de esa fe, no sólo comete una falta intelectual, sino que destruye también su existencia cristiana.

5. Al condenar en sus decisiones doctrinales los errores trinitarios, especialmente los del arrianismo, la Iglesia no sólo asentó constataciones teóricas, sino que también realizó con ello su fe en el Dios que se revela en Cristo, así como su fe en la propia esencia. Con tales decisiones se declaró en pro de su existencia fundada en Cristo e hizo frente a los ataques del hombre autócrata. En efecto, el más profundo misterio de la existencia cristiana lo constituye el nacer de Dios, verificándose este nacimiento mediante la comunidad ccn Cristo en el Espíritu Santo. Para que hayan podido nacer de Dios y puedan ser hijos de Dios los que están unidos con Cristo, es necesario que Cristo haya sido engendrado por el Padre como Hijo igual a Él en esencia. Teniendo presente que la herejía atacaba al centro vital de la existencia cristiana, se comprenden el apasionamiento y la vehemencia con que los cristianos de los siglos III y IV rechazan los errores opuestos al dogma de la Trinidad. San Gregorio de Nisa refiere que no es posible cambiar dinero, ni comprar pan, ni tcmar un baño sin verse enredado en discusiones sobre el problema de si se puede o no hablar de engendramiento en la Trinidad (*Oratio de deitate Filli et Spiritus Sancti*; PG 46, 557 B). Cuando la Iglesia condenó por medio de los Padres del Concilio de Nicea (325) las doctrinas del arrianismo, según las cuales el Hijo no es verdadero Dios, sino una criatura del Padre, expresando su condenación con fórmulas del lenguaje propias de la época, no se entregó al helenismo, como pretenden algunos teólogos dogmáticos, sino que se defendió contra las tendencias helenizantes del arrianismo, la secularización y socavación de la existencia cristiana.

§ 43

La fe de la Iglesia en la Trinidad

Dada la importancia del dogma de la Trinidad, se comprende que la Iglesia, es decir, el Pueblo de Dios, haya manifestado frecuentemente y de modo decisivo su fe en el Dios uno y trino. Aquí vamos a presentar textual-

mente las principales entre las fórmulas por medio de las cuales la Iglesia ha expresado su fe.

La más antigua es el símbolo apostólico. El texto del siglo V, poco distinto de las formas más antiguas constituídas a base de la predicación apostólica y a imitación de la fórmula del bautismo, tiene el siguiente tenor (D. 6; NR 838) (este texto y los siguientes pueden verse en la colección de Neumer-Roos, en traducción alemana):

«Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor. Fué concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, y nació de María Virgen. Sufrió bajo Poncio Pilatos, fué crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos. Resucitó al tercer día de entre los muertos. Subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso. Vendrá de allí a juzgar a los vivos y los muertos. Creo en el Espíritu Santo. En la santa Iglesia católica, en la comunión de los santos. En el perdón de los pecados. En la resurrección de la carne. En la vida eterna.»

La forma original del símbolo apostólico tal como ha llegado hasta nosotros es así:

«Creo en el Padre, el Todopoderoso, y en Jesucristo, nuestro Redentor, y en el Espíritu Santo, el Consolador, en la Santa Iglesia y en el perdón de los pecados» (D. 1). Esta confesión derivada de la fórmula del bautismo demuestra que la fe en la Trinidad divina compenetra totalmente el pensamiento religioso de la Iglesia primitiva. Esa confesión habla de las tres Personas divinas consideradas en su relación con el mundo, no en su ser propio. Como cuarto miembro de la fórmula en cuestión aparecen la Iglesia y el perdón de los pecados, pero con ello no se da testimonio de una cuadruplicidad en la cual el cuarto miembro fuese igual a los tres primeros. La Iglesia y el perdón de los pecados pertenecen más bien al Espíritu Santo. Pues, en efecto, el Espíritu Santo muestra su actividad en la vida de la Iglesia. Santo Tomás de Aquino establece esta interdependencia cuando escribe en su *Summa Theologica,* 2, II, q. 1, art. 9 ad 5: «Cuando se afirma en una santa y católica Iglesia, hay que entender esto en el sentido de que nuestra fe se refiere al Espíritu Santo, el cual santifica a la Iglesia. El sentido del artículo de la fe es el siguiente: Creo en el Espíritu Santo, en tanto que santifica a la Iglesia.» (Véase B. Altaner, *Patrologie,* 1938, 22-23, con numerosa bibliografía. A. Michel, en el *Dict de théol. cath.,* XIV, 2925/39.)

2. La primera decisión formalmente doctrinal del Magisterio eclesiástico remonta hacia la mitad del siglo tercero. El obispo Dionisio de Alejandría había combatido los errores de los sabelianos de un modo poco correcto, y con esta ocasión el Papa Dionisio expuso en una carta dirigida a dicho obispo la doctrina ortodoxa. En ella leemos, entre otras cosas, lo siguiente (D. 48, 51; NR, 127 y sigs.):

«Conviene también hablar ahora contra los que atacan la más venerable enseñanza de la Iglesia, es decir, contra los que dividen y desintegran la (divina) Monarquía convirtiéndola en tres esencias distintas, en tres deidades, llegando así a deshacerla. Porque he oído que algunos maestros de la divina palabra de entre vosotros son partidarios de esta mentalidad. Estos se hallan con respecto a la doctrina de Sabelio en el otro extremo. Esta injuria a Dios afirmando que el Hijo es el Padre, y viceversa, mientras que

aquéllos enseñan en cierto modo que hay tres Dioses, dividiendo la unidad en tres esencias distintas y completamente separadas. Porque es necesario reconocer que la Palabra está unida con el Dios de todas las cosas y que el Espíritu Santo está y habita siempre en Dios; por consiguiente, la divina Trinidad tiene que culminar y resumirse en un solo ser, en el todopoderoso Dios de todas las cosas, como en una punta, por decirlo así. Porque la doctrina del desventurado Marción, el cual divide y descompone la (divina) Monarquía en tres esencias fundamentales, es una doctrina diabólica, al contrario de lo que sucede con los verdaderos discípulos de Cristo y de los que encuentran agrado en la doctrina del Salvador. Porque todos ellos saben muy bien que la Sagrada Escritura anuncia la existencia de la Trinidad, pero también saben que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento anuncian la existencia de Dioses... (Sigue la exposición de la doctrina según la cual el Hijo no ha sido creado por el Padre, sino engendrado desde la eternidad). Por consiguiente, ni se debe dividir la admirable y divina unidad en tres deidades, ni se debe rebajar la dignidad y suprema grandeza del Señor empleando la expresión criatura. Sino que hay que creer en Dios, el Padre, señor absoluto, y en Cristo Jesús su hijo, y en el Espíritu Santo. (Es necesario, además creer) que la Palabra (*Logos*) está unida con el Dios de todas las cosas. Porque él (la Palabra) dice: Yo y el Padre somos uno (*Io.* 10, 30), y Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí (*Io.* 14, 10). De esta manera queda garantizada tanto la divina Trinidad como la santa doctrina de la unidad (Monarquía)...»

3. El Concilio de Nicea (325) condenó la herejía de Arrio, el cual afirma que el Hijo es una criatura del Padre y expuso la doctrina ortodoxa (D. 54; NR. 829 y sigs.): «Creemos en un solo Dios, el Padre, el Todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles, y en el solo Señor Jesús Cristo, el hijo de Dios, engendrado como unigénito por el Padre, es decir, que procede de la esencia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de un verdadero Dios, engendrado, no creado, consubstancial con el Padre, por medio del cual ha sido creado todo lo que es, todo lo que hay en el cielo y en la tierra, que por amor al hombre y para realizar nuestra Salud ha descendido y se ha hecho carne y hombre, ha sufrido y ha resucitado el tercer día, ha subido a los cielos y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. A los que afirman que ha habido un tiempo en que el Hijo de Dios no existía, y que no era nada antes de ser engendrado, y que ha sido hecho de la nada o de otra substancia o esencia, o que el Hijo de Dios es mutable y puede cambiar, a esos les anatematiza la Iglesia apostólica y católica.»

4. La *confesión de fe de San Epifanio*, redactada en el año 374, aproximadamente, es una ampliación y explicación del símbolo niceno. Se expresa así (D. 13 y sigs.; NR. 832, 5): «Creemos en un solo Dios, Padre, el Todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles, y en el solo Señor Jesús Cristo, Hijo de Dios, engendrado por Dios Padre, unigénito, es decir, de la esencia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios, no creado, consubstancial con el Padre, por medio del cual ha sido hecho lo que hay en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible, que por amor al hombre y por nuestra Salud ha descendido y se

ha hecho carne, es decir, ha nacido perfectamente de la santa y siempre virgen María por obra del Espíritu Santo; que se ha hecho hombre, es decir, ha tomado totalmente la naturaleza humana, a saber, cuerpo, alma y espíritu, y todo lo que pertenece al ser humano, excepto al pecado sin que interviniese el semen de un hombre y no habitando en un hombre, por decirlo así, sino que ha elevado el cuerpo hasta sí mismo para constituir una santa unidad; no del mismo modo que inspiró a los profetas y habló y operó con ellos, sino que se ha hecho totalmente hombre. Porque la Palabra se ha hecho carne, sin sufrir cambio alguno y sin transformar su divinidad en naturaleza humana; sino que la ha unido con su santa y perfecta divinidad. Porque es un solo Señor Jesucristo y no dos; el mismo es Dios, el mismo es Señor, el mismo es Rey. Iidénticamente uno es el que ha sufrido en la carne y ha resucitado y ha ascendido a los cielos con su cuerpo, y está sentado en la gloria a la diestra del Padre y vendrá en gloria con el mismo cuerpo a juzgar a los vivos y a los muertos; y su Reino no terminará nunca. Creemos también en el Espíritu Santo, que ha hablado en la Ley, que ha hablado en los Apóstoles y que mora en los creyentes. Creemos en Él en el sentido de que es el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios, el Espíritu perfecto, el Espíritu consolador, no creado, procediendo del Padre y recibido por el Hijo; en Él creemos... A los que afirman que ha habido un tiempo en el cual el Hijo o el Espíritu Santo no existían, o que han sido hechos de la nada, o de otra substancia o esencia, así como a los que afirman que el Hijo o el Espíritu Santo son mutables o están sometidos a cambio, a esos los anatematiza la Iglesia apostólica y católica, Madre vuestra y nuestra. Asimismo anatematizamos a los que no confiesan la Resurrección de los muertos, y también todas las herejías que no concuerdan con esta santa fe. Como quiera que vosotros, amados míos, y vuestros hijos creéis de esta manera, y como quiera que estáis dispuestos a cumplir los preceptos que de ello se deriven, espero yo que rogaréis por mí, para que todos participemos en la comunidad de esa fe, cumpliendo fielmente los preceptos. Rogad por nosotros, todos vosotros y todos los que confiesan esta fe y guardan los preceptos en Cristo Jesús, nuestro Señor, en quien y por quien sea alabado el Padre con el Espíritu Santo por toda la eternidad. Amén.»

5. El *símbolo niceno-constantinopolitano* (381) rechaza la herejía contra el Espíritu Santo (D. 86; NR. 831): «Creo en un solo Dios, el Padre, el Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un solo Señor, Jesucristo, hijo unigénito de Dios. Ha nacido del Padre antes de los tiempos: Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial con el Padre. Por Él ha sido creado todo. Por nosotros los hombres y por nuestra Salud ha descendido del cielo. Ha tomado carne por obra del Espíritu Santo en María, la virgen, y se ha hecho hombre. Ha sido crucificado bajo Poncio Pilatos, ha sufrido y ha sido enterrado. Ha resucitado el tercer día según lo había anunciado la Escritura. Ha subido a los cielos y está sentado a la diestra del Padre. Vendrá rodeado de gloria para juzgar a los vivos y a los muertos, y su Reino no terminará nunca. Creo en el Espíritu Santo, el Señor y donador de vida, el cual procede del Padre (y del Hijo). Es adorado y ensalzado junto con el Padre y el Hijo. Ha hablado por medio de los profetas...»

6. La Asamblea Eclesiástica celebrada en Roma bajo la presidencia del Papa Dámaso I (382) ha condenado también las doctrinas falsas sobre el Espíritu Santo (D. 59/82; NR. 129/43):

«1.—Anatematizamos a los que no confiesan con toda franqueza que Él (el Espíritu Santo) tiene con el Padre y el Hijo el mismo poder y la misma esencia.

2.—Asimismo anatematizamos a los que siguen el error de Sabelio, afirmando que el Padre y el Hijo son uno solo e idénticos.

3.—Anatematizamos a Arrio y a Eunonio, los cuales con la misma impiedad, bien que con otras palabras, afirman que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas...

10.—El que no confiesa que el Padre ha existido siempre y que el Hijo y el Espíritu Santo han existido siempre, es hereje.

11.—El que no confiesa que el Hijo ha nacido del Padre, es decir, de su esencia divina, se ha extraviado en la fe.

12.—El que no confiesa que el Hijo de Dios es verdadero Dios, Dios verdadero como su Padre, que es todopoderoso, lo sabe todo y es igual al Padre, se ha extraviado en la fe.

13.—El que afirma que Él (el Hijo) no estaba en el cielo y con el Padre en el tiempo de su estancia en la tierra y cuando peregrinaba en la carne, se ha extraviado en la fe...

16.—El que no confiesa que el Espíritu Santo, lo mismo que el Hijo, procede verdadera y realmente del Padre, de la esencia divina y que es verdadero Dios, se ha extraviado en la fe.

17.—El que no confiesa que el Espíritu Santo es Todopoderoso y lo sabe todo y está presente en todas partes, lo mismo que el Padre y el Hijo, se ha extraviado en la fe.

18.—El que afirma que el Espíritu Santo es una criatura o que ha sido creado por el Hijo, se ha extraviado en la fe.

19.—El que no confiesa que el Padre ha creado por medio del Hijo y del Espíritu Santo todo lo que es, es decir, lo visible y lo invisible, se ha extraviado en la fe.

20.—El que no confiesa que existe una sola divinidad, un solo poder, una sola majestad y una sola potencia, una sola gloria y un solo reinado, una sola voluntad y una sola verdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, se ha extraviado en la fe.

21.—El que no confiesa la existencia de tres verdaderas personas, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que son iguales, viven siempre, lo abarcan todo, lo visible y lo invisible, son todopoderosas, jueces de todo, lo animan todo, crean todo lo que es y lo conservan todo, se ha extraviado en la fe.

22.—El que no confiesa que el Espíritu Santo debe ser adorado por toda la creación lo mismo que el Padre y el Hijo, se ha extraviado en la fe.

24.—El que con la expresión Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo piensa en una separación y los llama Dioses, y el que no dice que son un solo Dios, a causa de que hay una sola divinidad y un solo poder, los cuales según nuestra fe y conocimiento pertenecen al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, el que excluye al Hijo o al Espíritu Santo y cree que sólo el Padre puede ser llamado Dios, y el que cree en un solo Dios, entendido de esta manera, ése se ha extraviado en la fe y hasta es un judío. Porque la

expresión dioses ha sido atribuída por Dios, por favor, también a los Angeles y a todos los santos, mientras que con respecto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo se nos ha enseñado y mandado que, debido a la divinidad única e idéntica, no debemos emplear la expresión dioses, sino la expresión Dios. Porque somos bautizados solamente en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, no en el nombre de los Arcángeles y Ángeles, como lo hacen los herejes o los judíos o los paganos en su obcecación. Ésta es, pues, la Salud de los cristianos, que creamos en la Trinidad, a saber, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y que nos hagamos bautizar en su nombre, y que sin vacilaciones creamos que a ella pertenece la divinidad y el poder, la majestad y la esencia.»

7. El símbolo «atanasiano» no fué redactado por San Atanasio; fué escrito entre fines del siglo IV y fines del siglo VI, en lengua latina. Ha alcanzado gran prestigio a causa de la clara exposición del dogma de la Trinidad y de la doctrina de las dos naturalezas de Cristo. Hay quienes creen hoy que su autor ha sido San Ambrosio. Aquí reproducimos la parte relativa a la Trinidad:

«El que quiera salvarse, debe, ante todo, mantener la fe católica. El que no la mantiene en toda su totalidad y pureza incurrirá, sin duda alguna, en la condenación eterna. Ahora bien: la fe católica es la siguiente: Adoremos a un solo Dios en la Trinidad y a la Trinidad en la unidad, sin confundir las personas y sin dividir la esencia. Otra es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo. Pero el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen una unidad, la misma gloria, la misma eterna majestad. Como es el Padre, así es el Hijo, así es el Espíritu Santo. El Padre no ha sido creado, el Hijo no ha sido creado, el Espíritu Santo no ha sido creado. El Padre es inmenso, el Hijo es inmenso, el Espíritu Santo es inmenso. Eterno es el Padre, eterno es el Hijo, eterno es el Espíritu Santo. No obstante, no hay tres Eternos, sino un solo Eterno; así como no hay tres Increados, sino un solo Increado, y no tres Inmensos, sino un solo Inmenso. Asimismo es todopoderoso el Padre, todopoderoso es el Hijo y todopoderoso es el Espíritu Santo; pero no hay tres Todopoderosos, sino un solo Todopoderoso. Así también el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios; pero no hay tres Dioses, sino un solo Dios. Así también el Padre es señor, el Hijo es señor y el Espíritu Santo es señor; pero no hay tres Señores, sino un solo Señor. Porque del mismo modo que según la verdad cristiana confesamos que cada una de las Personas es Dios y Señor, así también nos prohibe la fe católica admitir la existencia de tres Dioses o de tres Señores. El Padre no ha sido hecho por nadie, sino creado, ni ha sido engendrado. El Hijo ha sido engendrado sólo por el Padre, pero no ha sido hecho, ni ha sido creado. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y no ha sido hecho, ni creado, ni engendrado. Hay, pues, un solo Padre, y no tres Padres. Un solo Hijo, y no tres Hijos. Un solo Espíritu Santo y no tres Espíritus Santos. Y en esta Trinidad no hay nada que sea antes o más tarde, superior o inferior, sino que todas las tres Personas son igualmente eternas, igualmente grandes, de modo que, como ya dijimos antes, en las tres hay que venerar la unidad en la Trinidad y la Trinidad en la Unidad. El que quiera salvarse tiene que creer esto que hemos dicho sobre la santísima Trinidad...» (D. 39; NR. 836).

8. El Símbolo del undécimo Concilio de Toledo (675). Este símbolo fué leído en la sesión de apertura de un pequeño Concilio, al que asistieron sólo 17 obispos. Es una compilación formada a base de decretos doctrinales eclesiásticos de tiempos anteriores, emitidos por el cuarto y sexto Concilio de Toledo especialmente, y que contiene enseñanzas sacadas de las obras de San Agustín y de San Fulgencio de Ruspe y de otros escritores esclesiásticos. Expresa con claridad la fe de la Iglesia en lo que concierne a sus dos principales misterios: el de la Trinidad y el de la Encarnación (D. 275/81; NR. 144/54):

«Confesamos y creemos que la santa e inefable Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, un solo Dios, posee naturalmente una sola esencia, una sola naturaleza, una sola majestad y un solo poder.

Confesamos que el Padre no ha sido engendrado, no ha sido creado, sino que es ingénito. En efecto, Él mismo, de quien el Hijo ha recibido el nacimiento y el Espíritu Santo la procedencia, no se deriva de nadie. Padre de su esencia, en cuanto que de su esencia inefable, de modo inefable, engendra al Hijo, y le ha engendrado no distinto de como es El: Dios (ha engendrado) a Dios; luz, la luz. De Él se deriva toda la Paternidad en el cielo y en la tierra.

Confesamos también al Hijo, que ha nacido de la sustancia del Padre, sin comienzo, antes de los tiempos, y no obstante no ha sido creado. Porque el Padre no ha existido nunca sin el Hijo, y el Hijo no ha existido nunca sin el Padre. Y no obstante es el Padre del Hijo, así como el Hijo es del Padre. Porque el Padre no ha sido engendrado por el Hijo, sino que el Hijo ha sido engendrado por el Padre. El Hijo es, pues, Dios que procede del Padre; el Padre, por el contrario, es Dios, pero no procede del Hijo. Él es Padre del Hijo, pero no es Dios del Hijo: Éste, por el contrario, es Hijo del Padre y Dios del Padre. Pero el Hijo es igual al Padre en todo, porque su nacimiento no tuvo comienzo y no terminó nunca. Creemos también que tiene la misma esencia que el Padre; por eso se le llama también consubstancial (*homo-ousios*) con el Padre: porque *homos* significa en griego uno, y *ousia* significa esencia, y las dos palabras juntas significan de una sola esencia. Nuestra fe afirma lo siguiente: el Hijo no ha sido engendrado ni ha nacido de la nada o de otra cualquier esencia, sino del seno del Padre, es decir, de su esencia. El Padre es, pues, eterno y el Hijo es también eterno. Si ha sido siempre Padre, ha tenido siempre un Hijo, del cual era padre. Por eso confesamos que el Hijo ha sido engendrado sin comienzo por el Padre. Pero porque haya sido engendrado un hijo perfecto, sin disminuación ni partición, porque sólo a la divinidad la corresponde tener un hijo (esencialmente) igual. Este hijo lo es por naturaleza y no por adopción. Hay que creer también que el Padre no le ha engendrado ni voluntaria ni necesariamente. Porque en Dios no hay necesidad alguna, y la voluntad no precede a la sabiduría.

Creemos también que el Espíritu Santo, la tercera Persona de la Trinidad, es un solo y mismo Dios junto con Dios Padre y con el Hijo: de la misma esencia y de la misma naturaleza. Pero no ha sido creado ni engendrado, sino que procede de los dos y es Espíritu de los dos. Según nuestra fe, el Espíritu Santo no es ni inengendrado ni engendrado. Porque si decimos que es inengendrado admitiríamos la existencia de dos Padres. Si dijésemos que es engendrado admitiríamos la existencia de dos Hijos. Tam-

poco se dice que es Espíritu del Padre, sino Espíritu del Padre y del Hijo, simultáneamente. Porque no procede del Padre hacia el Hijo, y no procede del Hijo para santificar la Creación, sino que procede simultáneamente de los dos, puesto que debe ser considerado como el amor o la santidad de ambos. Creemos, pues, que este Espíritu Santo es enviado por los dos, lo mismo que el Hijo es enviado por el Padre. Pero no por eso es inferior al Padre y al Hijo, por ejemplo, en el mismo sentido en que el Hijo afirma que es inferior al Padre y al Espíritu Santo por haber tomado carne.

Esta es la exposición sobre la Trinidad, de la cual se debe afirmar y confesar creyentemente que es trina y no triple. Tampoco sería una expresión adecuada afirmar: en el Dios único está la Trinidad, sino que hay que decir: el Dios uno es la Trinidad. En los nombres de las Personas, los cuales expresan una relación, el Padre es puesto en relación con el Hijo, el Hijo, con el Padre, el Espíritu Santo con los dos. Puesto que las tres Personas significan relaciones, creemos en la existencia de *una sola* naturaleza o de *una sola* esencia.

Aunque confesamos tres personas, no confesamos tres esencias, sino una sola esencia y tres personas. Pues, en efecto, en tanto que el Padre es padre no está en relación consigo mismo, sino con el Hijo. Y en tanto que el Hijo es hijo, no está en relación consigo mismo, sino con el Padre. Del mismo modo, el Espíritu Santo no está en relación consigo mismo, sino con el Padre y el Hijo (a saber): en tanto que se dice de Él que es el Espíritu del Padre y del Hijo. (Pero) cuando decimos Dios no expresamos la relación con un tercero, como la del Padre con el Hijo, o como la del Hijo con el Padre o como la del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. Dios se dice de Él mismo. Porque cuando se nos pregunta qué son cada una de las Personas tenemos que contestar que cada una de ellas es Dios. Tanto del Padre, como del Hijo y del Espíritu Santo decimos que es Dios, a saber, cada uno de ellos. No obstante, no son tres Dioses, sino un solo Dios. Del mismo modo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno de por sí, son todopoderosos; pero por eso no confesamos tres Todopoderosos, sino un solo Todopoderoso, del mismo modo que confesamos la existencia de una sola Luz y de un solo Oirgen. Es preciso, pues, confesar y creer que cada una de las Personas es de por sí perfectamente Dios y que todas las tres Persona juntas son un Dios. La tres poseen la única o indivisible e idéntica Divinidad, Majestad o Poder, que no disminuyen ni aumentan en todas las tres Personas. Porque no disminuye cuando decimos de cada una de las personas de por sí que es Dios, y no aumenta cuando afirmamos que todas las tres Personas juntas son Dios.

Esta santa Trinidad, que es el Dios verdadero y único, no prescinde del número, pero tampoco la abarca el número. En la relación de las Personas aparece visible el número. Pero en la esencia divina no hay nada numerable. Sólo en cuanto que están en relación las unas con las otras hacen alusión al número. Pero no hay en ellas número alguno si se tiene en cuenta aquello por lo cual se refieren a sí mismas. Porque a esta santa Trinidad

la corresponde un nombre con respecto a la naturaleza, en la cual no se puede aplicar en plural a las tres Personas. Nosotros creemos que por eso se dice en la Sagrada Escritura: Grande es nuestro Dios, grande es su poder y no hay número alguno que pueda abarcar su sabiduría (*Ps.* 146, 5).

No obstante haber dicho que estas tres Personas son un solo Dios, no se puede afirmar que el Padre sea el mismo que el Hijo, o que el Hijo sea el mismo que el Padre, o que el Espíritu Santo sea el Padre o el Hijo.

En efecto, no es el Padre el mismo que el Hijo, no es el Hijo el mismo que el Padre, y tampoco es el Espíritu Santo el mismo que el Padre o el Hijo, bien que en realidad el Padre es lo mismo que el Hijo, el Hijo lo mismo que el Padre, el Padre y el Hijo lo mismo que el Espíritu Santo: que el Hijo, nos referimos a la diversidad de Personas. Pero cuando decimos que el Padre es el mismo que el Hijo, el Hijo lo mismo que el Padre, el Espíritu Santo lo mismo que el Padre y el Hijo, entonces nuestra afirmación se refiere con toda claridad a la naturaleza, en virtud de la cual cada uno de ellos es Dios, o a la esencia, porque en lo que se refiere a la esencia constituyen una unidad. Porque nosotros distinguimos tres Personas, pero no dividimos la Divinidad.

Por consiguiente, conocemos la Trinidad en la diferencia de las Personas. Confesamos la unidad a causa de la naturaleza o esencia. Estos tres son uno, a saber, en lo que se refiere a la naturaleza no a la persona.

Sin embargo, no se debe pensar que podemos separar (las unas de las otras) estas tres Personas. Porque según lo que enseña nuestra fe ninguna de las tres ha sido o ha operado algo antes que las otras, ni después de las otras, ni sin las otras. Porque son inseparables en su ser y en su obrar. En efecto, nosotros creemos que entre la generación del Padre, el nacimiento del Hijo y la procedencia del Espíritu Santo no ha mediado espacio de tiempo alguno durante el cual el engendrador existiese antes que el engendrado, o el engendrador sin el engendrado, o el Espíritu Santo en su procedencia, más tarde que el Padre y el Hijo. Por eso confesamos y creemos que esta santa Trinidad es indivisible e impormiscua. Según la doctrina de nuestros antecesores, hablamos de estas tres Personas para que sean conocidas como tales, no para que sean separadas. Tengamos presente lo que dice la Sagrada Escritura de la Sabiduría: Ella es el resplandor de la Luz eterna (*Ps.* 7, 26). Del mismo modo que observamos que el resplandor va ligado indisolublemente con la luz, así también confesamos que el Hijo no puede ser separado del Padre. Nosotros no confundimos estas tres Personas, las cuales poseen una sola e indivisible naturaleza; pero por eso decimos que son separables. La misma Trinidad se ha dignado mostrárnoslo con toda claridad. Precisamente por medio de los nombres con los cuales, según su deseo habían de ser conocidas particularmente las Personas, ha cuidado de que la una (Persona) no pueda ser comprendida sin la otra. Porque no podemos comprender al Padre sin el Hijo, y el Hijo no existe sin el Padre. La relación incluída ya en la denominación de las Personas nos prohibe de por sí la separación de las Personas. Bien que no las nombre (todas) juntas, alude, no obstante a (todas) ellas. Nadie puede oír una de estas palabras sin pensar necesariamente también las otras.

A pesar que estos tres son uno y esta unidad es tres, cada una de las Personas conserva su peculiaridad. Al Padre le corresponde la eternidad sin nacimiento, al Hijo le corresponde la eternidad con nacimiento, al Es-

píritu Santo le corresponde la procedencia sin nacimientos con eternidad...» (Véase A. Michel, *Toledo*, en *Dict de théol. cath.*, XV, 1176/1208.)

9. El cuarto Concilio general lateranense (1215) expuso, sobre todo contra Joaquín de Fiore (1130-1191), la identidad de las Personas divinas con la esencia divina:

«Creemos firmemente y confesamos con corazón sincero que hay un solo Dios, verdadero, eterno, inconmensurable e inmutable, incomprensible todopoderoso e inefable: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: tres Personas, pero una sola esencia. Substancia y naturaleza absolutamente simple: el Padre (es) de nadie, el Hijo del Padre, y el Espíritu Santo, de los dos al mismo tiempo: sin comienzo, sempiternamente y sin fin engendra el Padre, es engendrado el Hijo, procede el Espíritu Santo: consustanciales e igualmente perfectos, igualmente poderosos, igualmente eternos. Origen único de todas las cosas... Con la aprobación de la santa asamblea eclesiástica, creemos y confesamos con Pedro Lombardo que existe una esencia suprema, incomprensible e inefable, la cual es realmente Padre, Hijo y Espíritu Santo: al mismo tiempo tres personas y cada una de ellas persona, y por eso hay en Dios trinidad y no cuaternidad. Porque cada una de las tres Personas es aquel ser, es decir, aquella sustancia, esencia o naturaleza divina. Él sólo es el origen de todas las cosas; fuera de Él no existe nada. Aquel ser no es engendrante, o engendrado o procedente, sino que esl Padre el que crea, el Hijo quien es engendrado, el Espíritu Santo el que procede. De esta manera se mantiene la diversidad de personas y la unidad de la naturaleza. Bien que el Padre sea diferente, diferente el Hijo, diferente el Espíritu Santo, no hay algo otro, sino que lo que es el Padre, eso mismo es el Hijo y el Espíritu Santo; de esta manera confesemos que son consubstanciales según la fe ortodoxa y católica. Porque el Padre, al engendrar desde toda la eternidad al Hijo, le ha dado su esencia, según el propio testimonio: Lo que me ha dado mi Padre es mejor que todo (*Io.* 10, 29). No se puede afirmar que le ha dado (solamente) una parte de su esencia, reservándose para sí otra parte; porque la esencia del Padre es indivisible, puesto que es totalmente simple. Tampoco se puede decir que el Padre al engendrar ha transmitido su ser al Hijo, como si se lo hubiera dado el Hijo de tal modo que no lo hubiese conservado para sí mismo; porque si no, hubiese dejado de ser un ser. No hay, pues, duda alguna de que el Hijo recibe en el nacimiento, sin coartación alguna, todo el ser del Padre, y de que el Padre y el Hijo son consustanciales. Por consiguiente, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que procede de ambos, son consustanciales. Si bien la (eterna) Verdad pide al Padre para sus fieles: Quiero que sean uno en nosotros, lo mismo que nosotros somos también uno (*Io.* 17, 22), la palabra «uno» aplicada a los fieles se toma en el sentido de que con ella se designa la unidad de vida en la Gracia, aplicada a las Personas significa la identidad de naturaleza. De este modo, la misma Verdad dice en otro lugar: Sed perfectos, como vuestro padre celestial es perfecto (*Mt.* 5, 48), como si quisiera decir con más claridad: Sed perfectos en la perfección de la Gracia, lo mismo que vuestro padre celestial es perfecto en la perfección de la naturaleza, cada uno a su manera. Porque con respecto al Creador y a la criatura no se puede afirmar semejanza alguna que no implicase en sí misma una mayor desemejanza...» (D. 428; NR. 455 y sigs.).

10. También el Concilio de Lión (1274) estableció un símbolo en el cual se define la doctrina eclesiástica sobre la Trinidad. El Concilio había sido convocado para restablecer la unión entre la Iglesia católica y las iglesias orientales separadas. El Papa Clemente IV presentó en 1267 al emperador Miguel Paleólogo una profesión de fe que había de constituir la base de la unión. El Emperador manifestó que estaba dispuesto a adoptar la fórmula propuesta por el Papa. En el Concilio, los embajadores del Emperador romano-oriental se comprometieron a aceptar esta fórmula. La primera parte de la profesión de fe contiene, con algunas variantes, el texto que el Papa León IX había enviado a Pedro de Antioquía, antes de la separación del Oriente, y los elementos principales de ese texto remontan hasta el siglo v. La parte relativa a la Trinidad tiene el siguiente tenor: «Creemos en la Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: en un solo Dios todopoderoso. (Creemos) que en la Trinidad la divinidad entera tiene el mismo ser, la misma sustancia, la misma eternidad y la misma omnipotencia. Que tiene una sola voluntad, una sola potencia y un solo poderío. Que es el Creador de todas las criaturas. De ella se deriva todo, todo está en ella, lo que existe en el cielo y sobre la tierra, lo visible y lo invisible, lo corporal y lo espiritual. Creemos también que cada una de las Personas es en la Trinidad un solo Dios verdadero, completo y perfecto.

»Creemos también en el Hijo de Dios mismo, en la Palabra de Dios, que ha sido engendrado por el Padre desde la eternidad, de igual esencia, de igual omnipotencia, igual al Padre totalmente en cuanto a la Divinidad. En el tiempo ha sido engendrado por obra del Espíritu Santo y de la siempre virgen María con un alma dotada de razón. De este modo tiene dos nacimientos: uno eterno (en que nace) del Padre; otro temporal (en que nace) de la Madre. Es verdadero Dios y hombre verdadero, real y perfecto en las dos naturalezas. No es un Hijo adoptado, ni aparente, sino el Hijo único de Dios; existe en dos naturalezas y por dos naturalezas, es decir, en la divina y en la humana, siendo una sola persona. En cuanto a su Divinidad es inmortal y no puede padecer; en cuanto a su Humanidad, ha sufrido dolores por nuestra redención con sufrimientos reales y corporales, murió y fué enterrado. Descendió a los infiernos, y el tercer día resucitó de entre los muertos con una verdadera resurrección de la carne. El cuadragésimo día después de su resurrección subió a los cielos con la carne de su resurrección y con su alma, y allí está sentado a la diestra de Dios,

del Padre. Desde allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos para recompensar a cada uno según sus obras, según que hayan sido buenas o malas.

»Creemos también en el Espíritu Santo, el cual es Dios completo, perfecto y verdadero, que procede del Padre y del Hijo y que es igual al Padre y al Hijo en cuanto a la sustancia, la omnipotencia y la eternidad. Creemos que esta santa Trinidad no constituye tres Dioses, sino un solo Dios, omnipotente, eterno, invisible e inmutable» (D. 461 y sig.; NR. 838-840).

El Papa Urbano VI propuso esta fórmula, el 1.° de agosto de 1365, a los griegos que acababan de volver al seno de la Iglesia católica.

(Más tarde reproduciremos la doctrina antepuesta por el Concilio a la fórmula de fe enviada al Emperador sobre la venida del Espíritu Santo.)

11. El *Concilio general de Florencia*, convocado para restablecer la unión del Oriente con Roma, propuso a los Jacobitas, fieles de la iglesia de Siria, una doctrina a base de la cual volvieron a unirse con Roma. El texto relativo a la Trinidad tiene el siguiente tenor:

«Siguiendo la voz de nuestro Señor y Redentor, confiesa y proclama la santísima Iglesia Romana su fe firme en un solo Dios, verdadero, todopoderoso, inmutable y eterno, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que es uno en la esencia y trino en las personas. El Padre no ha sido engendrado, el Hijo ha sido engendrado por el Padre, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. El Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo. El Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo. El Espíritu Santo no es el Padre ni el Hijo. Sino que el Padre es sólo el Padre, el Hijo sólo el Hijo, y el Espíritu Santo sólo es Espíritu Santo. Sólo el Padre ha engendrado de su substancia al Hijo, sólo el Hijo ha sido engendrado por el Padre, sólo el Espíritu Santo procede al mismo tiempo del Padre y del Hijo. Estas tres Personas son un solo Dios, y no tres dioses. Porque estas tres Personas poseen una sola substancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inconmensurabilidad, una sola eternidad, y todo es (en ellas) único, excepto en los casos en que las relaciones se dirigen de uno a otro en dirección contraria. A causa de esta unidad el Padre está totalmente en el Hijo, totalmente en el Espíritu Santo; el Hijo está totalmente en el Padre, totalmente en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está totalmente en el Padre totalmente en el Hijo. En cuanto a la eternidad, ninguno es anterior al otro; en cuanto a la grandeza, ninguno es superior al otro ni el uno excede al otro en poder. Porque eternamente y sin comienzo el Hijo tiene su origen en el Padre, y eternamente y sin comienzo el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (San Fulgencio). Lo que el Padre es y tiene no lo ha recibido de nadie, sino que lo tiene de por sí, es un origen sin origen. Lo que Dios es y tiene lo ha recibido del Padre: es origen derivado del origen. Lo que el Espíritu Santo y el Hijo no son dos orígenes del Espíritu Santo, sino que son un solo origen. Así como el Padre, el Hijo y el

Espíritu Santo no son tres orígenes de la Creación, sino un solo origen» (D. 703 y sigs.; NR. 157/162).

(Antes ya, es decir, el 6 de julio de 1439, el Concilio había propuesto a los «griegos» una doctrina sobre el modo según el cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. La reproduciremos más tarde.)

12. En el año 1555 el Papa Pablo IV condenó entre otras cosas los errores trinitarios de los socinianos (D. 993); en 1857 el Papa Pío IX condenó los errores trinitarios del teólogo vienés Anthon Günther (D. 1.665).

§ 44

La realidad de la Trinidad de Dios en la Escritura

Observación preliminar.—Cuando se trata de mostrar en la Escritura la automanifestación trinitaria de Dios, conviene partir de la persona de Cristo. Esta persona ocupa el centro en los escritos del Nuevo Testamento (véase la Cristología). Ahora bien: Cristo se presenta ante nosotros como dotado de carácter divino, como idéntico con el Padre y al mismo tiempo como distinto de él. En la fe, entregándonos personalmente a Cristo, pronunciamos nuestro «sí» frente a este autotestimonio. El hecho de que Cristo es Dios, siendo, no obstante, distinto del Padre, demuestra que Dios existe dos veces como tal, pero de diferente manera. Los otros acontecimientos en torno a Cristo, así como su anunciación expresa y su transmisión, respectivamente, continuación por los Apóstoles, ensancha la dualidad para convertirla en Trinidad. Recordemos aquí de nuevo que la Escritura revela y testifica menos el estado de la cuestión sobre la Trinidad divina que la actividad redentora de las tres Personas divinas. Precisamente la Revelación de la Trinidad divina es una ineludible llamada de Dios, por medio de la cual nos incita a que le amemos y adoremos a causa de su Gloria y a que entremos en ella.

I. El Antiguo Testamento, como sabemos, *prepara la venida de Cristo* y es como una sombra de lo venidero (*I Cor*. 10, 11; *Gál*. 3, 24: *Heb*. 10, 1 (véase 1 y 8); habrá que tener en cuenta dos cosas: en primer lugar, que el Antiguo Testamento alude a Cristo; en segundo lugar, que ese Testamento no describe a Cristo con toda claridad, que, por consiguiente, contiene alusiones a una multiplicidad de Dios, sin ponerla claramente al descubierto.

En la Revelación del Antiguo Testamento la fe en un solo Dios ocupa un puesto tan destacado que en ella apenas si queda lugar para la fe en la Trinidad. A causa del politeísmo de los pueblos circundantes fué necesario, en primer lugar, hacer triunfar y mantener viva entre los fieles del Antiguo Testamento la fe en la unicidad de Dios. No obstante, es permitido conjeturar que la Revelación de una verdad tan fundamental como lo es la Trinidad personal divina no ha podido quedar sin preparación en el Antiguo Testamento. Efectivamente, encontramos textos tales que nosotros, iluminados por la Revelación neotestamentaria y mirando hacia atrás desde ella, podemos y debemos considerar como alusiones a la Trinidad y como preparación de su Revelación en la Nueva Alianza, aunque los fieles del Antiguo Testamento no pudiesen comprender su último y profundo sentido. La preparación en la Antigua Alianza de la Revelación neotestamentaria relativa a la Trinidad no quiere decir necesariamente que encontremos en el testimonio de la automanifestación divina precristiana—es decir, en la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento—textos que hablen de la Trinidad, al menos oscuramente. Esta forma de preparación es posible. *No obstante, la Revelación neotestamentaria* de la Trinidad se hallará suficientemente preparada con tal que hallemos en el Antiguo Testamento, aunque no sea más que un anteproyecto, «tipos» de lo futuro, exposiciones simbólicas de la Revelación de Cristo.

1. Los Santos Padres consideran con frecuencia, como alusión a la Trinidad, el hecho de que Dios habla en plural en el *Génesis* (*Gen.* 1, 26; 3, 22; 11, 7). No obstante, este plural se explica hoy gramaticalmente, en cuanto que el plural de la palabra Elohim (la cual realmente, a pesar de su plural meramente formal, designa al Dios uno, al Dios que encierra en sí la plenitud de todo lo divino: *pluralis maiestaticus*), exige con necesidad lógica y lingüística el plural del predicado.

2. Los Santos Padres prenicenos consideraron como Revelación de la multipersonalidad de Dios las apariciones de Dios en el Antiguo Testamento, en las cuales interviene el mensajero de Dios—el Angel de Yahvé—llamado también Yahvé, siendo; por consiguiente, distinto de Yahvé y al mismo tiempo idéntico con él. En tales casos el «Angel de Yahvé» es, por regla general, considerado como el Logos. El Logos habrá podido aparecerse a los

hombres, mientras que el Padre habrá permanecido en su invisibilidad total. En la lucha contra el abuso de esta interpretación por parte de los arrianos (el hecho de que el Logos pudo aparecer y el Padre no, demostraría que el Padre es superior al Hijo), algunos Santos Padres se abstuvieron de servirse de ella. Según San Agustín, Dios, y para decirlo con más precisión, el Dios tripersonal, se sirvió de los ángeles para manifestar su presencia. Es cierto que en todo caso se trataba de manifestar la presencia especial de una Persona divina, pero nosotros no podemos constatar de ordinario cuál de las Personas habrá aparecido de modo especial.

De ahí se deduce que en la época de los Santos Padres la expresión «Angel de Yahvé» es interpretada de diferente manera. Este Angel se presenta como mensajero de Dios, bondadoso y dispuesto a ayudar; más aún: como auxilio y misericordia graciosa de Dios personificados. En numerosos pasajes (*Gen.* 16, 7 y sigs.; 21, 17 y sigs.; 22, 11 y sigs.; 31, 11 y sigs.; *Ex.* 3, 2 y siguientes.; 2, 1 y sigs.) aparece como persona que habla, y obra unas veces Dios, otras veces el Angel de Dios. Quizá se podría afirmar lo siguiente: Con la expresión «Angel de Dios» es designado Dios mismo en tanto que interviene en la Historia humana, de tal modo que el hombre puede experimentar su cercanía (véase *Wörterbuch zum N. T.* I, 76, edit. por Kittel). En este caso la expresión en cuestión no es una alusión directa a una multiplicidad personal en Dios.

3. El creyente iluminado por el Nuevo Testamento puede descubrir en *tres ideas* del Antiguo Testamento alusiones que sobrepasan el monoteísmo de la Antigua Alianza y se refieren a la Trinidad de Dios: en las ideas de Espíritu, de Sabiduría y de Mesías.

a) Al Espíritu se le describe como fuerza divina creadora, o más bien como si fuera Dios mismo en tanto que obra en el hombre y en el Universo, en la Historia y en la Naturaleza. Como quiera que la fuerza divina se manifiesta especialmente en la producción y conservación de la vida, el Espíritu es considerado como origen de la vida (*Gen.* 1, 2; 2, 7; 6, 3; *Ps.* 104, 29 y sigs.; 33, 6; 146, 4; *Iob.* 2, 10; *Ez.* 37, 7-10; 2 *Mc.* 7, 23). (En el Nuevo Testamento el Espíritu de tal modo descrito ya no sólo será origen de la vida natural, sino también de la vida sobrenatural; *Io.* 3, 8.) El Espíritu de Dios es el que gobierna y opera poderosamente en la Historia (*Ex.* 33, 14-17; *Ps.* 68). Es Él quien especialmente

ilumina y dirige a los portadores de la Revelación, a José, Abraham, Moisés, Gedeón, etc. (*Gen.* 41, 38; *Núm.* 11, 17; *Ex.* 31, 1-5; *Iud.* 6, 34; 14, 6), y el que ilumina a los profetas y les impulsa a hablar y obrar (*I Sam.* 10, 6; 16, 14; *III Reg.* 17, 19; 22, 22 y sigs.; *Miq.* 2, 7; 3, 8; *Os.* 9, 7; *Ez.* 2, 2; 3, 12 y sigs.; 8, 3; 11, 1 y sigs.).

Mientras que en tales pasajes el Espíritu aparece solamente como dispensador de los dones concedidos a los particulares, se dice de Él en otros lugares que es el origen de la santificación de todos los creyentes (*Ps.* 51, 12 y sigs.; 143, 10). Él transforma los corazones (*Ez.* 36, 26-28). Unas veces se dice de Él que es un principio que opera en los hombres desde afuera, otras veces aparece como un principio que opera en el hombre, ya sea transitoriamente, ya sea de un modo permanentemente activo. En algunos pasajes se le pone en relación con el Mesías (*Is.* 32, 15-18; 41, 1 y siguientes; 42, 1 y sigs.; 61, 1). En el Reino mesiánico, sus dones pasarán a ser posesión general (*Ez.* 11, 19; 36, 26; 37, 12; 39, 29; *Ier.* 31, 33; *Is.* 35, 5-10; *Ioel* 2, 28 y sigs.; *Zac.* 12, 10).

Tenemos, pues, que en el Antiguo Testamento el Espíritu aparece como poder creador, mediante el cual Dios obra operaciones de vida, de redención y santidad. Lo inesperado, lo misterioso, lo inescrutable, lo que sobrepasa toda medida de la actividad humana es un signo de su intervención. Y, sin embargo, es él el que hace posible la existencia de iniciativas, de palabras y obras humanas. Él toma posesión del ser humano de tal modo que el hombre se vuelve hacia sí mismo, penetra en su interior y al mismo tiempo le transporta a la esfera de Dios. El Espíritu patentiza al hombre su propia interioridad; más aún, crea en él un recinto interno nuevo, el recinto de lo divino, y le introduce dentro de él (véase R. Guardini, *Aus der biblischen Gotteslehre,* en *Schildgenossen,* 18, 15, 1939).

El creyente del Antiguo Testamento no ha considerado como Persona divina independiente al Espíritu de tal modo descrito. Para ese creyente, el Espíritu era más bien el Dios vivo considerado bajo el aspecto de su actividad en el mundo, en tanto que forma y gobierna autoritativamente y con absoluta plenipotencia la Naturaleza y la Historia. No obstante, en la luz de la Revelación neotestamentaria pueden considerarse como alusiones a la tercera Persona divina los pasajes en que la Escritura habla del Espíritu de Dios. Así, la Iglesia reza también, por ejemplo, los Salmos 68 y 104 en la liturgia de la fiesta de Pentecostés.

b) A partir del libro de Job, la Sabiduría aparece con creciente claridad como Persona (*Iob* 28, 12-28). El libro de los Proverbios describe cómo la Sabiduría se halla en las alturas, por encima de la calle, sobre las puertas de la ciudad por donde los hombres entran y salen, o en los lugares donde se cruzan los caminos, y desde allí llama a los hombres, les invita a su morada, donde les ha preparado un banquete y donde les colma de bienes valiosos (*Prov*. 8 y 9). La Sabiduría dice de sí misma (8, 22-31): «Desde la eternidad fué constituída; desde los orígenes, antes que la tierra fuese, antes que los abismos fuí engendrada yo; antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas, antes que los montes fuesen cimentados, antes que los collados, fuí yo concebida. Antes que hiciese la tierra, ni los campos, ni el polvo primero de la tierra. Cuando fundó los cielos, allí estaba yo; cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo, cuando daba consistencia al cielo en lo alto, cuando daba fuerza a las fuentes del abismo, cuando fijó sus términos al mar para que las aguas no traspasasen sus linderos, cuando echó los cimientos de la tierra, estaba yo con Él, siendo siempre el objeto de sus delicias, solazándome ante Él en todo tiempo, recreándome en el orbe de la tierra, siendo mis complacencias los hijos de los hombres.» No obstante, el que cree que este pasaje es más que pura descripción poética, se sentirá extrañado al ver que en el cap. 9, 13 se dice de la locura que también ella está sentada ante la puerta de su casa e invita a los transeúntes. El libro de Jesús Sirac (24, 3-22) describe con colores todavía más vivos a la Sabiduría como persona. En el libro de la *Sabiduría* se dice de ella que es un resplandor de la luz divina, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad, un hálito de la fuerza divina y purísima emanación del Omnipotente. Por eso no puede nunca mancharla ninguna impureza (*Sap*. 7, 25 y sigs.). Estas descripciones de la Sabiduría por sí solas no permiten decidir la cuestión de si se trata de una mera ficción poética o de alusiones a un ser considerado como realmente personal. No obstante, nosotros, iluminados por la luz de la Revelación del Nuevo Testamento, podemos afirmar que las descripciones en cuestión se refieren al Logos, a la Fuerza y Sabiduría personal de Dios. Pero si se afirma que San Pablo ha presentado una interpretación auténtica de los textos en que el Antiguo Testamento habla de la Sabiduría, habrá que decir que el sentido literal y el contexto de los correspondientes textos paulinos no muestran directamente que San Pablo considere como alusión a la divinidad de Cristo los

pasajes correspondientes del Antiguo Testamento (*I Cor.* 1, 24; *Col.* 1, 15; *Hebr.* 1, 3).

También la expresión *Palabra de Dios,* que aparece en muchos textos del Antiguo Testamento, prepara la Revelación del Hijo de Dios. Significa tanto la actividad de Dios como el origen o el mediador de su actividad (*Gen.* 1, 3; *Ps.* 33, 9; 107, 20; *Is.* 25, 10 y sigs.; *Eccl.* 42, 15; 43, 26; *Sap.* 9, 1; 18, 14). Dios habla con el hombre por medio de la Creación, y Dios crea cuando habla. La Palabra de Dios comunica al mundo la existencia, y esa misma Palabra conserva al mundo en la existencia y conduce al hombre a sus destinos. La Palabra de Dios es juez y tribunal del hombre. Dios mismo dice de su Palabra (*Is.* 55, 10-11):

«Así como la lluvia y la nieve descienden del cielo y allá no vuelven, sino que empapan la tierra y la fecundan y hacen germinar, de suerte que otorgan sementera al sembrador y pan al que come, tal será la palabra que ha salido de mi boca: no tornará a mí de vacío, sin que haya producido lo que yo quería y llevado a efecto felizmente aquello para lo que la envié.»

El libro de la Sabiduría describe (18, 14-18) de qué modo se convierte en juicio divino la Palabra de Dios que conserva al mundo en la existencia (*Ps.* 118, 91; *Eccl.* 43, 26), que da forma a la Historia y la impulsa en el tiempo hacia adelante:

«Y fué así que, mientras un profundo silencio lo envolvía todo y llegaba la noche a la mitad en su veloz carrera, tu omnipotente palabra desde los cielos, dejando el trono real, se lanzó guerrero inexorable, en medio de aquella tierra de exterminio; trayendo, como espada aguda, tu edicto terminante, y una vez allí, llenólo todo de mortandad, y a la vez tocaba el cielo y ponía sus pies sobre la tierra. Entonces súbitamente los conturbaron fantasías de horribles pesadillas y les sobrecogieron terrores nunca imaginados; y tendidos quien aquí, quien allá, medio muertos, declaraban por qué causa morían.»

c) Del Mesías, por medio del cual Yahvé salva a su pueblo, se dice que es hijo de David, el hijo del Hombre, el siervo de Dios; pero ese mismo Mesías es también el Señor, Hijo de Dios, el Dios que está con nosotros (*Ps.* 2, 7; *Is.* 7, 14; 8, 8 y sigs.; 9, 5; *Mich.* 5, 1; *Deut.* 7, 13 y sigs.). Conviene observar, no obstante, que no aparece con toda claridad si el Mesías es idéntico con el Dios que se revela en el Antiguo Testamento, es decir, si el Mesías es Dios o distinto de Dios.

II. 1. En lo que concierne al Nuevo Testamento vamos a es-

tudiar en primer lugar la doctrina trinitaria de los Sinópticos y de los Hechos de los Apóstoles.

a) En primer lugar vamos a citar los textos que dan testimonio de la pluralidad de Personas. La escena de la Anunciación (*Lc.* 1, 35) testifica la existencia de dos personas, aunque no de la Trinidad divina. El Supremo, cuya «Fuerza» cubrirá a María, y el Hijo de Dios que va a nacer de ella son seguramente dos Personas. Si la expresión «Espíritu Santo» (sin artículo) significa una tercera Persona divina, tiene varias respuestas, pero debe negarse. Las palabras quieren decir que la misma fuerza creadora de Dios vendrá sobre María (*Ps.* 104-105, 30).

Después del bautismo de Jesús tiene lugar una real Revelación de la Trinidad (*Mt.* 3, 13-17; *Mc.* 1, 9-11; *Lc.* 3, 21 y sigs.; *Io.* 1, 32-34). En esta escena intervienen Jesús, el cual es bautizado; el Padre, cuya voz resuena en el cielo, y el Espíritu Santo, que desciende sobre Jesús bajo la forma de paloma. Lo que sucedió en el bautismo de Jesús es un modelo de lo que sucede en el bautismo cristiano. Según lo ordenó Cristo, este bautismo ha de verificarse en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (*Mt.* 28, 19 y sigs.; véase el tratado sobre el Bautismo). Padre, Hijo y Espíritu son la fuente de la vida que comunica el bautismo. Ellos son la realidad con la cual queda ligado el bautizado, la realidad hacia la cual tiene que tender éste en la Fe y la Esperanza. Como quiera que Padre, Hijo y Espíritu se hallan unidos por medio de un doble «y», siendo descritos, por lo tanto, como seres del mismo rango ontológico, con la personalidad del Padre y del Hijo, que están fuera de toda duda, queda garantizada la personalidad del Espíritu Santo. No se puede afirmar que se trata de una ulterior intercalación de las palabras «Padre, Hijo y Espíritu Santo», puesto que el texto trinitario se halla en todos los manuscritos y traducciones, y es citado desde el principio. San Eusebio cita en una ocasión otra fórmula, pero su testimonio no se puede considerar como contraprueba. Según *Lc.* 24, 49, el Resucitado dice a los Discípulos: «Y he aquí que Yo envío la promesa de mi Padre; y vosotros permaneced quietos en la ciudad hasta que seáis revestidos de fortaleza desde lo alto.» En los Hechos de los Apóstoles son testimonio de la Trinidad personal de Dios los textos siguientes: 2, 32 y sigs.; 2, 38 y sigs.; 5, 31 y sigs.; 7, 55 y sigs.; 10, 38; 11, 15-17.

b) *aa*). En la Cristología se expondrá más detalladamente

de qué modo en los Evangelios sinópticos el *Padre y el Hijo* aparecen como Personas divinas realmente distintas la una de la otra, siendo, no obstante, al mismo tiempo un solo Dios bajo la forma de existencias personales distintas.

bb) En lo que concierne al *Espíritu Santo,* es preciso observar que, según los Sinópticos, opera de diferentes maneras en los órganos de la Revelación y en Cristo mismo: *Mt.* 1, 18-20; 3, 11-16; 4, 1; 12, 18-28; 12, 31 y sigs.; 28, 19; *Mc.* 1, 8; 10, 12; 3, 29; 13, 11; *Lc.* 1, 15; 35, 41-67; 2, 26 y sigs.; 3, 29; 4, 1-14; 10, 21; 12, 10, etc. Cristo dice de Él (*Mt.* 12, 31 y sigs.): «Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.» (En *Lc.* 12, 10 y *Mc.* 3, 29 y siguientes el maldecir injurias a Jesucristo es equiparado con el pecado contra el Espíritu Santo.) Este pasaje testifica con toda claridad la divinidad del Espíritu Santo. Es poco probable que los oyentes de Cristo percibiesen en sus palabras la afirmación del ser personal del Espíritu Santo. Las palabras en que Jesucristo habla expresamente del Espíritu Santo no iban dirigidas al gran público, sino a pequeño círculo de sus discípulos (*Lc.* 12, 11 y siguientes): «Cuando os conduzcan a las sinagogas, y ante los magistrados y autoridades, no os preocupéis cómo o con qué razones os defenderéis o qué diréis, porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que hay que decir.» A sus discípulos promete Cristo el envío del Espíritu Santo antes de su Ascensión (*Act.* 1, 8). Mientras que San Juan bautizaba sólo con agua, los Apóstoles deberían ser inmergidos en el Espíritu Santo dentro de pocos días. Gracias a la fuerza que comunica este Espíritu, habían de ser testigos del Señor en Jerusalén, en Judea, en Samaria y hasta en los últimos confines de la tierra. Efectivamente, el día de Pentecostés es enviado el Espíritu a toda la comunidad de cristianos reunidos en Jerusalén (*Act.* 2, 1-5). Desde entonces el Espíritu Santo dirige y gobierna la Iglesia. En todo lo que sucede es Él autor principal (5, 3; 9,32; 15, 28). Él elige a San Pablo para que predique entre los paganos (13, 2-4). Él es el director invisible de la actividad misionera de este Apóstol. Le saca de Asia y le envía a los campos de Europa (16, 6 y sigs.). Le predice que en el futuro le esperan los dolores y los miedos de la cautividad (20, 22 y sigs.; 21

10 y sigs.). Estando la Iglesia bajo la dirección del Espíritu Santo, la mentira de Ananías y Sáfira es un pecado contra el Espíritu Santo (5, 3-9). En Samaria (8, 14-17) y Efeso (19) tuvo lugar una forma especial de comunicación del Espíritu. Muy instructiva es sobre todo la narración relativa al acontecimiento de Efeso. San Pablo encontró allí discípulos de San Juan Bautista que no habían oído hablar del Espíritu Santo. San Pablo no sólo les anunció su existencia, sino que además les comunicó el Espíritu Santo por medio de la imposición de manos. Las Actas de los Apóstoles, continuando ideas del Antiguo Testamento, dicen del Espíritu Santo que es la fuerza de Dios, un don de Dios, la causa de la santificación (1, 8; 2, 17 y sigs.; 2, 38; 2, 4; 4, 8; 8, 39; 8, 15-19; 9, 17; 10, 44-47; 13, 9-52, etc.). Pero con frecuencia el Espíritu Santo presenta rasgos personales: opera en los que creen en Cristo, especialmente en los Apóstoles y en otros eminentes miembros de la comunidad (véase 4, 8-31; 6, 3; 7, 55; 8, 15-17 y sigs.; 9, 17; 10, 44 y sigs.; 11, 5-24; 13, 9; 19, 2; 6, 21). Él es el que ha inspirado la Escritura (1, 16; 4, 25; 7, 51; 28, 25). Para interpretar debidamente el conjunto de los textos, se puede decir que la palabra Pneuma tiene una significación múltiple. Designa tanto el Espíritu personal de Dios como el don impersonal de Dios. Unas veces predomina la primera significación y otras la segunda.

2. *a*) Hasta qué punto están determinadas trinitariamente la fe y la religiosidad de San Pablo, lo ponen de manifiesto las siguientes palabras, que dan testimonio de la Trinidad *en general* (*Eph.* 2, 18): «Pues por Él tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo Espíritu al Padre.» Este texto, que contiene una descripción profunda de la existencia cristiana, puede ser considerado como la clave de la doctrina trinitaria de San Pablo. Sólo en Cristo nos unimos con Dios. Al ser incorporados a Cristo, somos unidos con Dios. Cristo transforma a los hombres mediante la intervención del Espíritu Santo. La nueva vida es, pues, una participación en la vida de las tres Personas divinas. En el hombre que por medio del bautismo entra en contacto con el Cristo glorioso, se derrama el Espíritu (Pneuma) que habita en Cristo y le compenetra totalmente. El Espíritu Santo por su parte, que vive tendiendo incesantemente hacia el Hijo y el Padre; más aún, que es esta tendencia misma, conduce al Padre a aquellos a quienes ha sido enviado.

La Escritura testifica en numerosos pasajes la Trinidad de Personas, así como nuestra unión con ellas por medio de Cristo. En el saludo de despedida a los habitantes de Corinto leemos lo siguiente (*II Cor.* 13, 15): «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros.» A los de Efeso San Pablo les amonesta de la siguiente manera (*Eph.* 5, 18-20): «Y no os embriaguéis con vino, que lleva al desenfreno, sino llenaos del Espíritu, hablándoos los unos a los otros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y tañendo en vuestro corazón al Señor, haciendo gracias continuamente por todo al que es Dios y Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, sometiéndoos los unos a los otros en el temor de Dios.» Véanse también *Rom.* 1, 1-7; 5, 1-5; 8, 3 y siguientes; 8, 8 y sigs.; 8, 11; 8, 16 y sigs.; 20, 30; 14, 17 y siguientes; 15, 16-19; 15, 30; *I Cor.* 2, 6-16; 6, 11; 6, 15-20; 12, 3-6; *II Cor.* 1, 21 y sigs.; 3, 3-6; 10- 17; 4, 13 y sigs.; 5, 5-8; 13, 13; *Gal.* 3, 1-5; 3, 11-14; 4, 6; 5, 21-25; *Eph.* 1, 3-13; 1, 17; 2, 22; 3, 5-7; 3, 14-17; 4, 4-6; 4, 30-32; 5, 18-20; *Phil.* 3, 3; *Col.* 1, 6-8; *I Thess.* 1, 6-8; 4, 2-8; 5, 18 y sigs.; *II Thess.* 2, 13 y sigs.; *Tít.* 3, 4-11; *Hebr.* 2, 2-4; 6, 4-6; 9, 14; 10, 20-31; véase P. Gaechter, *Zum Pneumabegriff des heiligen Paulus,* en *Zeitschrif für katholische Theologie,* 53, 1929, 345-408; B. Blüml, *Paulus und der dreieinige Gott,* 1929. Todos estos pasajes no sólo nos anuncian la existencia de la Trinidad para informarnos teóricamente y para que reconozcamos esa existencia, sino que demuestran también que la Escritura interpreta y nos revela el sentido de nuestra vida comunicándonos la vida del Dios personal y trino. El bautizado participa en esta vida.

b) En lo que concierne a la doctrina trinitaria del Apóstol, en *particular* hay que observar lo siguiente:

aa) La doctrina sobre la relación entre Padre e Hijo expuesta en los escritos de San Pablo puede resumirse de la siguiente manera (consúltese también sobre este punto la Cristología y el tratado sobre la Iglesia): Cristo es la imagen viva de Dios invisible (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15), el resplandor de su gloria y la expresión de su sustancia (*Hebr.* 1, 3). La palabra «imagen» no sólo quiere decir que Cristo es una imitación de Dios. Contiene mucho más. La palabra en cuestión, tal como la emplea San Pablo, quiere decir irradiación, manifestación de una realidad invisible; la imagen participa en esta realidad; más aún, es la realidad misma en tanto

que ésta se revela y manifiesta. Por consiguiente, la imagen tiene el mismo rango que la realidad representada por ella. En la imagen de Dios (Cristo) podemos descubrir lo que Dios quiere y obra. La imagen es también, en efecto, el mismo Hijo de Dios (*Col.* 1, 13). El Hijo existía en la cualidad ontológica de Dios antes de que el mundo haya sido creado (*Phil.* 2, 6). Por consiguiente, es Dios lo mismo que el Padre (*Rom.* 9, 5). El Padre le ha enviado a Él, a su Hijo, al mundo (*Gal.* 4, 4) para que nos redima de la esclavitud del pecado y para que nos traiga la filiación divina. En Cristo Dios se ha reconciliado con nosotros y nos ha adoptado como hijos (*Eph.* 2, 12-18; *Rom.* 3, 23 y sigs.; 5, 10; 8, 17-19; *Gal.* 3, 26 y sigs.). Mediante la fe en Cristo poseemos la paz en Dios y en el Señor, Jesús Cristo (*I Thess.*, 1, 1; *II Thess.* 1, 1). Cristo existe en un estado de gloria y nosotros entramos en relación con Él por medio de la fe. En su existencia gloriosa sigue operando como cabeza de la Iglesia, cuyos miembros son los fieles de Cristo (*Eph.* 4, 11-16; *Rom.* 12, 5, *I Cor.* 10, 17; 12, 13; *Col.* 2, 19). Como cabeza de la Iglesia, Cristo es la fuente de la vida, lo mismo que el primer Adán fué la fuente del pecado y de la muerte (*Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 22; 45, 48). El creyente se une con Cristo mediante su incorporación a la comunidad de la Iglesia, obteniendo de este modo la participación en la gloria de Cristo. El creyente existe «en» Cristo, en la esfera de actividad de Cristo, y Cristo existe «en» él, como San Pablo afirma repetidas veces. El Cristo glorioso, poderosamente activo, es el Señor de los fieles de Cristo (*Gal.* 1, 19 y sigs., especialmente *Rom.* 6, 3-11; también *Col.* 3, 9-11; *I Cor.* 1, 30 y sigs.). El creyente se halla compenetrado y dominado por el «yo» de Cristo (*Gal.* 2, 19 y siguientes); en lugar, pues, de independencia, dependencia de Cristo; E. Brunner; véase la Cristología y los tratados sobre la Iglesia y la Gracia). La comunidad con Cristo nos convierte en hijos de Dios, ya que Cristo es el Hijo de Dios, de modo que este su carácter de hijo viene a extenderse también, en cierto modo, a nosotros (*Rom.* 8, 32; 15, 6; *II Cor.* 1, 3; 11, 31; *Eph.* 1, 3; 2, 10 y siguientes; *Col.* 1, 3). Lo mismo que nosotros pertenecemos a Cristo, así también Cristo pertenece a Dios (*I Cor.* 3, 22 y sigs.; 11, 3). La subordinación de todos los fieles a Cristo y la subordinación de Cristo al Padre, de modo que Dios lo sea todo en todo, se consumará en el tiempo después del Juicio final (*I Cor.* 15, 24-27). Entonces Cristo entregará al Padre toda la Creación transformada,

en un acto que no terminará nunca. Y el reinado de Dios durará eternamente.

Cristo no es solamente la cabeza de la Iglesia; al mismo tiempo, aunque de otra manera, es también la cabeza de la Creación entera (*I Cor.* 8, 6; *Col.* 2, 10). Todo lo que procede de Dios, existe a causa de Cristo y está orientado hacia Cristo. En la epístola a los de Colosás, San Pablo rechaza las ideas dualísticas y gnósticas según las cuales el hombre no puede llegar hasta Dios ni por medio del conocimiento religioso ni por medio del culto, de modo que son necesarios seres intermediarios (ángeles), y expone al mismo tiempo la posición de Cristo como mediador, y su superioridad con respecto al mundo. He aquí lo que escribe San Pablo (*Col.* 1, 13-20):

«El cual (el Padre) nos arrancó de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados. El cual es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la Creación; como que en Él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles; ya sean los tronos, ya las dominaciones, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por Él y para Él y Él es antes que todas las cosas, y todas tienen en Él su consistencia. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, como quien es principio, primogénito de entre los muertos; para que en todas las cosas obtenga Él la primacía, porque en Él tuvo a bien Dios que morase toda la plenitud y por medio de Él reconciliar todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz; por medio de Él, así las que están sobre la tierra como las que hay en los cielos.»

La expresión «primogénito», aquí empleada, quiere decir, sin duda alguna, que todo ha sido creado en Cristo (véase *Io.* 1, 3; asimismo, *I Cor.* 8, 6; *Hebr.* 1, 2; 2, 10; *Rom.* 11, 36; aquí, y en *Hebr.* 2, 10, se describe con las mismas palabras la función del Padre). En el pasaje citado San Pablo no pretende explicar un problema relativo al origen del mundo, sino atribuir a Cristo la importancia que le corresponde en la vida de la fe. Lo esencial, según él, es la actividad redentora de Cristo. San Pablo considera desde este punto de vista también la unión entre el mundo y Cristo. Toda la Creación anhela la Revelación de la gloria de los hijos de Dios (*Rom.* 8, 20-22; *Col.* 1, 20). Cristo, no obstante ser el Creador del mundo, la relación que media entre Él y el mundo se consuma, según la doctrina de San Pablo, en la obra de la Redención.

Las palabras «Jesús es el Señor» (*Rom.* 10, 9; *I Cor.* 12, 3) contienen la doctrina de que todo ha sido creado en Cristo y en

vistas a Él. Por consiguiente, Cristo es también Juez (*I Cor.* 4, 4 y sigs.; 5, 5; *II Cor.* 1, 14; *I Thess.* 5, 2; 2,19; 3, 13; 5, 23; *I Tim.* 6, 14). Dios es el Señor a quien todo pertenece (*Rom.* 14, 7-9; 1, 1; *I Cor.* 7, 22; *Gal.* 1, 10; *Eph.* 6, 6; *Phil.* 1, 1; *Col.* 4, 12). Estos últimos enunciados se refieren directamente al Cristo glorioso; pero conviene observar que precisamente su estado de gloria es sólo la revelación de su majestad divina y eterna antes oculta. Cristo se ha humillado y por eso Dios le ha elevado (*Phil.* 2, 9-11; véase *Rom.* 7, 14-25; 8, 6-14). El Cristo glorioso es espíritu que da vida (*I Cor.* 15, 45). Posee el espíritu no por participación, sino por naturaleza y con toda plenitud (*II Cor.* 3, 17). Por eso puede ser vida, fuerza y sabiduría de los creyentes (*I Cor.* 1, 24; *Col.* 1, 29; 3, 4; *Phil.* 4, 13).

De esta manera, con rasgos firmes, describe San Pablo la gloria de Cristo y su Ser trascendente; pero, por otra parte, San Pablo describe también las debilidades de la carne. Así se destaca con tanta más claridad la preeminencia y divinidad de Cristo (*I Cor.* 2, 8; *Rom.* 9, 5; *II Cor.* 4, 6). Para explicar la importancia fundamental de la muerte de Cristo, San Pablo hace referencia a su carácter divino (*II Cor.* 3, 18-20; *Rom.* 4, 10 y sigs.; *I Cor.* 6, 20; 7, 23; *Gal.* 3, 13; 4, 5; 1, 4; *Col.* 1, 20-22; *Eph.* 2, 14-16). Dios nos ha manifestado su amor entregando a su propio Hijo (*Rom.* 5, 8; 8, 32; *Gál.* 4, 4; 8, 3). Para Cristo significaba esto una humillación (*II Cor.* 8, 9; *Phil.* 2, 5-11). Porque a su yo le corresponde la gloria de Dios. Por consiguiente, Cristo no se ha convertido en Señor, en espíritu poderoso y dispensador de la vida después de la Resurrección y Ascensión. Lo era ya antes. Pero a partir de la Resurrección y Ascensión se ha revelado en Él la gloria de Dios, mientras que ésta se hallaba antes oculta (*Phil.* 9, 21). Cristo la posee en una existencia anterior al mundo.

bb) San Pablo presenta numerosas y diversas descripciones del Espíritu Santo. La palabra «pneuma» tiene en sus escritos diferentes acepciones. En una ocasión significa un componente de la totalidad somático-espiritual del hombre (*I Cor.* 2, 11). Pero ésta no es nunca la acepción principal. De ordinario designa la realidad sobrenatural que recibieron los Discípulos el día de Pentecostés. Esta realidad puede ser tanto un don impersonal de Dios como una potencia personal. Para resolver el problema de si quiere decir esto o lo otro San Pablo y en qué casos, se podrían reunir todos los pasajes en que emplea él la palabra πνεῦμα (pneuma);

deducir del contexto inmediato su sentido y ordenar los significados bajo el punto de vista de la totalidad de contenido, desde el más débil al más rico. Mas con gran dificultad se podrá llevar a cabo este procedimiento. La palabra pneuma constituye uno de los conceptos centrales en las epístolas de San Pablo. Se halla presente en su testimonio de Cristo y le compenetra totalmente. Por consiguiente, debe tener un sentido homogéneo y, sin embargo, rico en significaciones y estratificado. Dado este estado de cosas, ha de fracasar el mero análisis de pasajes particulares. Por regla general, teniendo en cuenta solamente el contexto inmediato, no se obtiene más que una insignificante fracción del contenido total. Los pasajes particulares expresan solamente uno de los muchos contenidos parciales del concepto total, no expresan toda la riqueza de ese concepto. Es preciso, pues, presuponer que la palabra pneuma tiene múltiples significaciones, guardándonos, no obstante, de destruir su unidad. En esta multiplicidad de significación no todo tiene la misma importancia. Lo uno es más importante que lo otro. En cada uno de los casos aparecerá en primer plano éste o el otro contenido, sin que falte nunca el que queda relegado a segundo plano.

Para llegar a distinguir los diversos elementos del concepto en cuestión y la relación interna que media entre ellos, es preciso tratar de interpretar la palabra pneuma teniendo en cuenta la totalidad de la doctrina de San Pablo. Encontramos esta doctrina sobre todo en los pasajes donde el Apóstol da testimonio de la Redención verificada por el Padre por medio de Cristo. En tales casos menciona el Espíritu Santo no sólo una vez, sino por lo menos de cincuenta a sesenta veces. Hay que hacer referencia al Espíritu Santo cuando se habla de la Redención que el Padre ha ejecutado por medio de su Hijo. Es el tercero. Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen una trinidad, la cual es al mismo tiempo unidad indisoluble. Todos los pasajes arriba mencionados en que San Pablo da testimonio de la Trinidad en Dios testifican que el Espíritu Santo es, junto con el Padre y el Hijo, una potencia personal operante y de la misma categoría. Con ello queda demostrada su personalidad. La personalidad del Espíritu, distinto del Padre y del Hijo, pero que está siempre junto con ellos, posee la mayor importancia en la estructura total del concepto pneuma. Constituye un transfondo permanente aun en los casos en que pneuma designe un don impersonal. En muchos casos no se puede decidir si la palabra pneuma se refiere a una persona real o a un don impersonal de la

Gracia. Se puede explicar esto observando que el Apóstol no ha querido introducir una separación neta, ya que entre el Pneuma personal de Dios y los dones que Él dispensa media una unión sumamente íntima. El concepto pneuma connota al mismo tiempo realidad personal e impersonal. La una va unida con la otra. (Véase Gächter, *l. c.*; K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939, 199 y sigs.)

La plenitud de este «Espíritu Santo» descendió el día de Pentecostés sobre la comunidad cristiana reunida en Jerusalén. San Pablo da testimonio de la eficacia o actividad de este Espíritu divino donado a la Iglesia (*I Cor.* 12). Opera en la comunidad. Introduce en ésta la vida de Cristo. El individuo participa en el Espíritu Santo como miembro de la Iglesia. No falta en ninguno de los miembros de la Iglesia. El Espíritu es un don esencial de los cristianos. Sin Él nadie puede ser cristiano (*Rom.* 8, 9; *I Cor.* 6, 16 y sigs.). La vida en Cristo y la vida en el Espíritu son cosas idénticas (*Rom.* 2, 29; 15, 16; 8, 9-11; *I Cor.* 1, 2; 6, 11; *II Cor.* 13, 13; *Eph.* 1, 13; 3, 4; *Gál.* 2, 17; *Col.* 2, 11; *Phil.* 1, 27; 2, 1; 4, 1). Cristo opera en el hombre por medio del Espíritu. Cristo es principio de vida para los bautizados en tanto que les envía el Espíritu (*Eph.* 4, 11-16). El Espíritu opera en el cuerpo de Cristo los dones de la Gracia. Del Espíritu vienen todos los carismas de la experiencia cristiana (*I Cor.* 12, 8-13). (Véase el tratado sobre la Gracia y el tratado sobre la Iglesia.) Los cristianos se han vuelto «espirituales» (*Gál.* 6, 1; *I Cor.* 3, 1 y sigs.). Su «espiritualidad» ontológica tiene que ir siendo realizada conscientemente por medio de esfuerzos continuos y crecientes (*Gál.* 5, 22 y sigs.; *II Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 15; *I Cor.* 4, 15). La comunicación del Espíritu tiende a la formación de una vida nueva, libre del dominio de la carne y de la letra, a la formación de una vida en Cristo y por medio de Cristo. Esta vida nueva es misteriosa y oculta, sólo perceptible en la fe; no obstante, el Espíritu Santo da testimonio de ella (*II* Cor. 3, 1-3; véase *I Cor.* 6, 9 y sigs.). Signo de esta vida nueva es la moralidad nueva (*Rom.* 8, 6-11; *I Cor.* 6, 9 y sigs.; 15, 9 y sigs.; *Gál.* 1, 13-16; 5, 9-23; *Eph.* 1, 17 y sigs.; *I Tim.* 1, 12-16). El Espíritu ilumina y fortifica a los cristianos. El Espíritu Santo, que habita en ellos, les impulsa a obrar, de modo que ya no son gobernados por una ley externa, sino que ellos mismos son su propia ley (*I. Cor.* 2, 4; 10, 16; 13, 7; 15, 43 y sigs.; *Rom.* 8, 14-27; 14, 17; *Phil.* 4, 13; *II Tim.* 4, 17; *Gál.* 3, 5; *I Thess.* 1, 5).

El Espíritu es, por consiguiente, el principio de la vida nueva

fundada en Cristo, un principio donado por Cristo y que asienta la base de la comunidad con Cristo. La vida está ya presente. Pero se halla todavía en un estado de imperfección. Esperando, tiende hacia la consumación. El Espíritu completará su obra resucitando el cuerpo muerto y dándole nueva vida. En Cristo, nuestro modelo, ha ejecutado esta obra prefigurativamente (*Rom.* 6, 8-22; 8, 6; 10, 22-24; *I Cor.* 15, 43; *II Cor.* 4, 10; 5, 4 y sigs.; *Gál.* 2, 20; 5, 24 y sigs.; *Col.* 3, 4).

En resumen se puede decir que el Espíritu es en los cristianos el fundamento de una vida nueva y realmente divina; que Cristo, el primogénito entre muchos hermanos, posee el Espíritu en abundancia y comunica los dones del Espíritu a todos los que se unen con él por medio de la fe y del bautismo. Donde falta el Espíritu comunicado por Cristo no hay más que pecado y debilidad. Por el contrario, el hombre en quien habita el Espíritu Santo se entrega sin reservas al Señor, de tal modo que llega a constituir con él un solo espíritu (*Rom.* 7, 6; 8, 4 y sigs.; *I Cor.* 6, 17; *II Cor.* 12, 18; *Gál.* 5, 16-25).

Según estos testimonios, el Espíritu es ciertamente un principio divino. No obstante, en muchos pasajes no aparece con claridad si efectivamente se trata de algo más que una mera fuerza impersonal. En pro de su carácter personal se puede alegar, además de la ya citada equiparación con el Padre y el Hijo, la constatación de que habita en nosotros (*Rom.* 8, 9-11; *I Cor.* 3, 16; *II Tim.* 1, 14) lo mismo que Cristo habita en nosotros (*Rom.* 8, 10-16; *II Cor.* 3, 5; *Eph.* 3, 17), el hecho de que somos su templo lo mismo que somos templos de Dios, el que somos justificados en el Espíritu (*I Cor.* 6, 11) y en Cristo (*Eph.* 1, 13), somos santificados en el Espíritu (*Eph.* 2, 22) y en el Señor (*Eph.* 2, 11), el hecho de que gime en nosotros e intercede por nosotros lo mismo que Cristo (*Rom.* 8, 27-34), y es enviado por Dios a nuestros corazones del mismo modo que es enviado Cristo (*Rom.* 8, 9-11; 8, 26 y siguientes; *Gál.* 4, 6; 4, 4; *I Cor.* 6, 19; 3, 16). El Espíritu reparte los dones como quiere (*I Cor.* 12, 4-11). No se le debe interpretar exclusivamente como propiedad divina cuando se dice de él que es el Espíritu de Dios (*Rom.* 8, 9-14; *I Cor.* 2, 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; *II Cor.* 3, 3; *Eph.* 3, 16; *Phil.* 3, 3), el Espíritu del Señor (*II Cor.* 3, 17 y sigs.), el Espíritu de su Hijo (*Gál.* 4, 6), el Espíritu de Jesucristo (*Phil.* 1, 19). Esas expresiones significan que está siempre unido con el Padre y el Hijo. Especialmente se habla de su pertenencia al Hijo, menos de su origen y misión. Véase

Gál. 4, 6, y *Rom.* 8, 15. Aquí se dice que el Espíritu enviado por el Padre es Espíritu del Hijo, por ser el Espíritu el que nos hace participar en la filiación de Cristo. Por medio del Espíritu Santo, los cristianos participan en la gloria, poder, santidad y vida de Cristo, el cual posee todos estos dones en virtud de su naturaleza divina.

A pesar de la profunda correspondencia que media entre el Espíritu y Cristo, los dos no constituyen una sola persona. San Pablo dice que Cristo es su vida (*Phil.* 1, 21; *Gál.* 2, 20; *Col.* 3, 44), pero no afirma nunca eso del Espíritu. De Cristo se dice que tiene que adquirir forma en los creyentes, nunca se afirma lo mismo del Espíritu (*Gál.* 4, 19). En *I Cor.* 15, 45 leemos que el Cristo resucitado se ha convertido en Espíritu dispensador de la vida, lo cual no quiere decir que Cristo y el Espíritu sean una sola y la misma persona; en este pasaje enseña San Pablo que después de la Resurrección la naturaleza humana de Cristo se halla totalmente compenetrada por el Espíritu, libre de todas las debilidades humanas y de todo lo que hay de transitorio en el hombre; que esa naturaleza se ha convertido en órgano para la comunicación del Espíritu a los fieles (consúltese A. Wikenhäuser, *Dis Christusmystik des Hl. Paulus,* 1928, 47 y sigs.; véase también la Cristología y el tratado sobre la Iglesia).

3. El Apóstol San Juan presenta una doctrina de la Trinidad extensamente elaborada.

a) El prólogo de su Evangelio comienza con la descripción de la existencia premundana de Cristo. «Al principio era el Verbo (el Logos) y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios» (*Io.* 1, 1).

La palabra *Logos* empleada por San Juan tenía una historia complicada. Aquí vamos a referirnos a los datos principales. Es muy dudoso el origen de la palabra en cuestión; no obstante, puede afirmarse con máxima probabilidad que San Juan no la ha tomado en primer lugar y exclusivamente de la ideología gnóstica, sino sobre todo del Antiguo Testamento y de la filosofía griega. Una línea directa conduce desde el concepto «palabra», empleado en el Antiguo Testamento, hasta el Logos de San Juan. En la «palabra» ha creado Dios el mundo. El mundo debe su origen al habla de Dios. La palabra es, pues, el poder por medio del cual Dios hace que el mundo aparezca y le conserva en la existencia. La palabra de Dios es también la acción con que Dios interviene en la Historia, llama a los hombres y ejecuta sus planes históricos y

redentores. Recordemos aquí lo dicho en el § 44, 3 *b*). La lluvia y la nieve caen desde el cielo y no vuelven jamás al lugar de su origen; empapan la tierra, la fructifican, la hacen germinar para que dé semillas al que siembra y pan al que come; eso mismo sucede con la palabra que emana de la boca de Dios: no emprende la vuelta hasta que no ha cumplido lo que Dios quería, hasta que no ha consumado aquello para lo cual la ha enviado (*Is.* 55, 10 y siguientes). Con la palabra de su boca destruye el Rey-Salvador a los impíos (*Is.* 11, 4). La palabra es salvación y juicio. He aquí lo que enseña la Sabiduría, 18, 14-19: «Un profundo silencio lo envolvía todo, y en el preciso momento de la media noche, tu palabra omnipotente, de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero se lanzó en medio de la tierra destinada a la ruina. Llevando por aguda espada tu decreto irrevocable; e irguiéndose todo lo llenó de muerte, y caminando por la tierra tocaba el cielo. Al instante visiones de sueños terriblemente los turbaron, cayendo sobre ellos temores inesperados; y arrojados por tierra aquí y allí, manifestaban la causa por que morían. Las visiones que los turbaron les habían advertido, para que al morir no ignorasen por qué sufrían aquellos males.» La palabra del Señor es un como fuego, es un martillo que desmorona los peñascos (*Ier.* 23, 29; véase *Hebr.* 4, 12), y al mismo tiempo esa palabra es un poder que cura y redime (*Sap.* 16, 12-26; véase *Ps.* 18, 8 y sigs.).

La expresión «palabra» hace, pues, referencia al poder divino y a la actividad divina en cuanto que con poder y actividad saturados de espiritualidad. Por consiguiente, la palabra Logos alude al hecho de que Cristo es el poder y la actividad divina y espiritual por medio de los cuales Dios crea y mantiene en la existencia a la Naturaleza y la Historia. Esta explicación demuestra que la traducción «en el principio era la acción», no se aleja del sentido del Evangelio tanto como creía Fausto (Stauffer). Al principio era la palabra, la cual es acción.

Otra corriente de pensamiento va desde el paganismo hasta el Logos de San Juan. Heráclito es el punto de partida, y pasa a través de Platón y Aristóteles hasta la filosofía estoica, la filosofía religiosa del judaísmo, el gnosticismo y el neoplatonismo. Esto demuestra que la palabra Logos contiene, resume y sintetiza ideas múltiples y diversas. En lo que concierne a la interpretación del Logos de San Juan, lo que más importa es el sentido en que la filosofía estoica empleaba la palabra en cuestión. Logos designa en esa filosofía la razón universal, presente en todas las partes e

individualizado en cada uno de los hombres, de tal modo que las almas individuales son una parte, un fragmento de la razón universal. Esta doctrina no se diferenciará mucho de las enseñanzas del platonismo, que afirma que en cada cosa y en el universo entero se halla realizado un solo e idéntico sentido. Según Platón, el sentido de las cosas particulares y el del universo están garantizados por el hecho de que cada una de las cosas existentes es la expresión de una idea. Todas las cosas se trascienden a sí mismas y aluden a una forma que se refleja en ellas, a un arquetipo que aparece en ellas. Todas las cosas son como sombras de tales arquetipos. Estos arquetipos constituyen la realidad propiamente tal. Las cosas visibles son imitaciones imperfectas. Todas las ideas se hallan unidas en una idea universal. Platón la llama idea del bien. Estos pensamientos reaparecen en el concepto del Logos. El Logos es la imagen interna de todas las ideas y todos los arquetipos cuyas siluetas descubrimos en todas las cosas. En el Logos se halla prefigurado el sentido a que se refieren las cosas particulares y el universo entero. Así, por ejemplo, en el Logos se realiza el sentido último de lo que significan el pan, o el vino, o el agua. Las cosas presentan desfigurado y atrofiado lo que vive en el Logos, su arquetipo. El Logos lleva dentro de sí mismo una imagen de cada uno de los hombres. De esta manera el Logos es la idea universal de Dios. Desde este punto de vista, el «logos» griego se puede traducir adecuadísimamente con la expresión «palabra». Porque en el Logos expresa Dios los pensamientos que se refieren al mundo como en una palabra profunda y amplia.

El Logos contiene, pues, dos elementos: la potencia existencial y la idea del mundo. El poder creador de Dios y el pensamiento creador divino constituyen el fundamento de la realidad entera. El Logos es síntesis y expresión de la acción y de la idea, del poder y del espíritu; es el sentido eterno del mundo, un sentido que se manifiesta en todas las cosas y en todos los acontecimientos. El Logos es, por consiguiente, el garante de la existencia, del sentido, de la profundidad y de la forma tanto del mundo como de cada una de las cosas que hay en éste. En medio de las debilidades y de los absurdismos de la Historia, constituye él una última garantía de la existencia y de la racionalidad tanto del mundo como de la Historia. Durante el transcurso del acontecer histórico permanecen ocultos el valor existencial y el sentido de las cosas y de los hombres; pero ha de llegar un día en que se destacarán victoriosamente de la oscuridad y de la absurdidad terrena. La fe en el Logos

creador y portador del sentido del universo implica en sí la fuerza necesaria para tolerar pacientemente todas las aberraciones con la mirada elevada hacia la revelación del sentido último y decisivo del mundo y de la Historia.

San Juan afirma que él ha visto a este Logos (*Io.* 1, 14). Y en su primera epístola añade lo siguiente (*I Io.* 1, 1-3):

«Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y nuestras manos tocaron, acerca del Verbo de la Vida, es lo que os relatamos de la palabra de la vida, pues la vida se manifestó y la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la vida eterna, la que estaba con el Padre y se manifestó a nosotros; lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos también a vosotros para que también vosotros tengáis comunión con nosotros.»

El Logos anunciado por San Juan ha entrado en la Historia y por eso el Apóstol ha podido verle. No es una forma mítica, como los «logoi» en que creían los contemporáneos de San Juan, sino una aparición histórica. Empleando la expresión Logos, San Juan invita a sus lectores a que abandonen los falsos «logoi» para buscar su refugio en el Logos verdadero. Por decirlo así, San Juan les habla de la siguiente manera: «En lo que pensáis cuando habláis del logos, lo he experimentado yo en el Logos encarnado, en Cristo, de un modo tal que sobrepasa todos vuestros significados. El logos que vosotros conocéis, todos vuestros logoi deben su origen a especulaciones humanas sobre el sentido del mundo y su misterio. Son, por lo tanto, creaciones del hombre. Por el contrario, el Logos de quien yo doy testimonio es una realidad histórica.» San Juan repite con gran intensidad que el Logos anunciado por él ha vivido en la tierra bajo la forma de realidad corporal.

El Logos experimentado por San Juan como realidad histórica existía antes de que comenzase el tiempo. Al principio, quiere decir: el Logos existía antes que todos los seres cuya creación se describe a continuación. La existencia del Logos es anterior a la del mundo. Es una existencia sin comienzo.

Además, el Logos es personal. El Logos existía antes del principio ante Dios (pros); estaba, pues, frente a Dios, orientado ontológicamente hacia Él. Estaba con Dios en comunidad de vida, en un estado de intercambio vital. Posee, pues, al mismo tiempo subsistencia personal y carácter divino. «Claramente diferente y distinto de Él, personalidad independiente y subsistente, frente a Él, pronunciando en comunidad bienaventurada el Tú del Hijo: Abva,

Padre, exultando desde la eternidad: Esto era, es y seguirá siendo siempre la Palabra...» (Dillersberger).

Aunque el Logos sea poder creador y sentido del mundo, y garantice al mundo la existencia y el sentido, es cierto que San Juan no se propone explicar la realidad del mundo, no pretende ofrecernos una concepción del mundo. En primer lugar, quiere asentar los fundamentos de la comunidad que ha de unir a sus lectores con el Logos encarnado, amonestándoles e incitándoles, en consecuencia con ello, a que se entreguen al Logos. San Juan habla del Logos en el plano histórico-redentor. El Logos que existía como Dios, frente a Dios, antes de que fuese creado el mundo, ha entrado en el mundo y en la Historia para encender la luz en las tinieblas, para conducir a los hombres hacia el Padre. El Logos, que es vida, quiere comunicar vida a los hombres, una vida que es totalmente luz. El Logos es la vida del hombre y es también, del mismo modo, luz de los seres humanos. La vida que recibimos de Él es distinta de la vida que conocemos experimentalmente, distinta de la vida terrena sometida a la debilidad y caducidad.

En los capítulos siguientes del Evangelio no vuelve a aparecer la palabra logos. Pasa a ocupar su lugar la palabra «Hijo», una palabra más familiar, que expresa más directamente la personalidad y la plenitud de vida. Pero en la primera epístola del Apóstol volvemos a encontrar la expresión logos. Ya se hizo referencia a ello. Además, encontramos también la misma expresión en la Apocalipsis de San Juan. El capítulo 19 (vers. 11-13) describe cómo San Juan vió el cielo abierto, que salía de él uno cuyo nombre significa «fidelidad» y «veracidad», que juzga y avanza con pasos de justicia, cuyo ojo es como una llama, que lleva muchas coronas sobre su cabeza. Luego añade el autor: «Su nombre es Logos (Palabra) de Dios». Esta expresión, en la cual parece resonar un eco del libro de la Sabiduría, alude a la función de juez del Hijo eterno de Dios. Véase *Apoc.* 1, 16.

Como ya dijimos, el resto del Evangelio desarrolla el esbozo sucinto del prólogo. La palabra «Hijo», que pasa a ocupar el lugar de la expresión logos, hace resaltar de diferentes modos y con imágenes siempre nuevas el carácter personal del Señor, su naturaleza divina, su diferencia con respecto al Padre, así como su unión con Él. El Hijo es más viejo que las más viejas generaciones; más aún, es más viejo que el mundo entero. Porque el Hijo existe antes que todo (3, 11-13; 6, 46; 8, 23; 38, 58; 17, 5). Se lo debe todo al Padre (5, 36; 23, 27; 3, 35; 13, 3; 16, 15). Al

mismo tiempo, es idéntico con el Padre, tanto en lo que se refiere al ser como al obrar. El Padre está en Él y Él en el Padre. Quien ve al Hijo, ve, pues, también al Padre (14, 10 y sigs.; 20, 7-9; 10, 37; 17, 21). Cristo es Dios y Señor (20, 28). En esto consiste la vida eterna: conocer a Dios y al que Él ha enviado, a Jesucristo (17, 3). La unión del Padre y del Hijo es fundamento y modelo de la unión de los cristianos entre sí (14, 20).

b) En lo que concierne al testimonio sobre el Espíritu Santo, conviene observar que en los escritos de San Juan se pueden distinguir tres grupos de textos: textos en los cuales sólo se describen rasgos especiales del Espíritu (1, 13), textos en los cuales se da testimonio claro del carácter personal del Espíritu (14, 21), y, por fin, textos en los cuales se describe la eficacia del Espíritu comunicado por Cristo (primera epístola).

aa) Dios es espíritu. Por eso hay que adorarle en espíritu y en verdad (3, 5-6; 4, 24; 6, 36). La expresión «en espíritu» no se debe confundir con la interioridad entendida en sentido psicológico, como algo opuesto a la exterioridad. Designa, más bien, el fundamento ontológico divino de la verdadera adoración, es decir, un principio sobrenatural. La adoración en el espíritu y la verdad es, pues, una adoración que forma el espíritu y la cual se refiere al Dios revelado en Cristo (la verdad es la realidad de Dios manifestada por la Revelación). El Espíritu desciende sobre Cristo durante el bautismo. Cristo bautizará en el Espíritu Santo (1, 32 y siguientes). Cristo está lleno del Espíritu Santo (3, 34). Pero sólo después de su Resurrección quedará «libre» el Espíritu para ser comunicado a los Discípulos. Se promete que el Espíritu vendrá cuando Cristo entre en su gloria (2, 37-39; 14, 16-17; 20, 22). Entonces el Espíritu, como representante invisible de Cristo, mantendrá presente en el Pueblo de Dios la palabra, la obra y la figura de Cristo. Cristo promete esta actividad del Espíritu en sus palabras de despedida.

bb) Estas palabras de despedida, pronunciadas después de la última Cena, son el más claro testimonio del carácter personal del Espíritu Santo en toda la Escritura neotestamentaria. He aquí lo que dice Cristo (14, 16 y sigs.):

«Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, para que esté con vosotros perpetuamente: el Espíritu de la Verdad, que el mun-

do no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, pues con vosotros mora y en vosotros estará.»

Luego añade (14, 16 y sigs.): «Estas cosas os he hablado, mientras permanecía con vosotros; mas el Parácllito, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre. Él os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os he dicho» (14, 25 y sigs.). En el capítulo 15, 26-27, leemos: «Mas cuando viniere el Paráclito, que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre, Él dará testimonio de mí. Y vosotros también podéis dar testimonio, ya que desde el principio estáis conmigo.»

Citemos, por fin, las palabras del capítulo 16, 5-11: «Mas ahora voy al que me envió y ya ninguno de vosotros me pregunta: ¿A dónde vas? Antes, por haberos yo dicho estas cosas, la tristeza ha llenado vuestro corazón. Pero yo os digo la verdad: os cumple que yo me vaya; porque si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; mas si me fuere, os lo enviaré. Y Él, cuando viniere, convencerá al mundo cuanto al pecado, cuanto a la justicia y cuanto al juicio. Cuanto al pecado, por razón de que no me creen a mí; cuanto a la justicia, porque me voy al Padre y ya no me veis más, y cuanto al juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado.»

Estos pasajes demuestran que el Espíritu prometido por Cristo es una persona y no una mera fuerza. El Espíritu Santo continúa la obra de Cristo, ejerce una actividad personal, es distinto del Padre y del Hijo (en pro del carácter personal del Espíritu Santo se puede aducir el hecho gramatical de que se dice de él «autos», respectivamente *ekeinos,* formas masculinas, a pesar de que la palabra griega *pneuma* es del género neutro). Demuestran que está íntimamente unido con el Hijo, a pesar de ser distinto de él, expresiones tales que: Él tomará de lo mío, o: El cual yo os enviaré (16, 7-14). Cristo cumple su promesa después de la resurreción (20, 21-35).

cc) En la primera epístola de San Juan se nos dice que el Espíritu Santo enviado por Cristo da testimonio de la encarnación del Hijo de Dios y de la presencia de Dios en los cristianos (I *Io.* 5, 5-8): «¿Y quién es el que vence al mundo sino quien cree que Jesús es el Hijo de Dios? Éste es el que vino por agua, sangre, espíritu, Jesús, Mesías; no en el agua solamente, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es quien lo testifica, porque el Espíritu es la verdad. Tres, pues, son los que testifican: el Espíritu,

el agua y la sangre y los tres coinciden en uno» (en el cielo: el Padre, la Palabra y el Espíritu Santo) y los tres están unidos. Y tres lo atestiguan en la tierra. El texto puesto entre comillas, el así llamado Comma Johanneum, carece de autenticidad. Aparece por primera vez en España en el siglo IV; antes del siglo VIII no se encuentra en los manuscritos latinos de la Biblia, y en los manuscritos griegos aparece después del siglo XV. Véase el decreto del S. Officium del 13 de enero de 1897 con la decisión del 2 de junio de 1927 (D. 2.198). El texto en cuestión conserva su valor como testimonio de la Tradición.

Según la primera epístola de San Juan, el Espíritu Santo lleva a cabo lo que Cristo había predicho en sus palabras de despedida. Véase también 3, 24; 4, 13. Que San Juan está firmemente convencido del carácter personal del Espíritu Santo lo demuestra el hecho de que le atribuye las mismas funciones que a Cristo: I *Io.* 2, 1, dice de Cristo que es nuestro intercesor ante el Padre, en caso de que pecásemos, del mismo que *Io.* 14, 16; 15, 7, se dice del Espíritu que es nuestro apoyo auxilio.

4. Para terminar la serie de testimonios de la Sagrada Escritura vamos a citar unas palabras de la primera epístola de San Pedro (1, 1 y sigs.): «Simón Pedro, esclavo y apóstol de Jesucristo, a cuantos ha cabido una fe igualmente preciosa que a nosotros por la Justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo: gracia y paz sea con vosotros multiplicada por el conocimiento de Dios y de nuestro Jesús Señor nuestro.» Véase también *II Pet.* 1, 11; 3, 18; 2, 4 y sigs.; 4, 14; *Iud.* 20 y sigs.

5. Para comprender debidamente los textos neotestamentarios es preciso tener en cuenta que, como ya dijimos en el párrafo 29 y como vamos a exponer ahora más detenidamente, la palabra «Dios» (*-theos*) designa casi exclusivamente la primera Persona divina, es decir, el Padre. También cuando parece referirse a Dios trinitario sin distinción de personas, la interpretación exacta de los textos demuestra que en realidad se refiere a la primera Persona, al Padre. En el Nuevo Testamento la palabra en cuestión se emplea casi como nombre propio de la primera Persona divina, no como denominación general de las tres Personas, o de la esencia divina común a las tres. Esto no quiere decir que en el Nuevo Testamento el Hijo y el Espíritu Santo aparecen como dioses de categoría inferior, como afirmaba después el arrianismo. La Escritura habla

de ellos con fórmulas e imágenes que ponen de manifiesto con toda claridad su verdadera divinidad y la unidad de esencia de las tres Personas, pero sólo muy pocas veces emplea la expresión «Dios» para caracterizar su esencia divina. En sólo seis pasajes se emplea la palabra «Dios» para designar la naturaleza divina de Cristo (*Rom.* 9, 5 y sigs.; *Io.* 1, 1; 1, 18; 20, 28; *I Io.* 5, 20; tít. 2, 3). El sentido de estos pasajes se puede circunscribir de la siguiente manera: Con respecto a Cristo tiene validez lo que se debe creer y afirmar del Dios verdadero, distinto de todos los ídolos. La epístola primera de San Juan (5, 20) asegura con toda claridad que Cristo es real y verdaderamente Dios, del mismo modo que el Dios vivo y verdadero conocido por los fieles del Antiguo Testamento. En ningún texto se emplea la expresión «Dios» para testificar la divinidad verdadera del Espíritu Santo. Este estado de cosas demuestra que la expresión «Dios» designa siempre la primera Persona divina, a no ser que el contexto permita deducir otra cosa. Más aún: tenemos que dar un paso hacia adelante. Supuesto que la palabra «Dios» designa en el Nuevo Testamento la primera Persona divina, se puede conjeturar que la realidad divina designada por medio de la palabra «Dios», la cual se reveló en el Antiguo Testamento, es la primera Persona divina, no precisamente en tanto que produce al Hijo y al Espíritu Santo, sino considerada como ser divino concreto y personal. La Revelación neotestamentaria testifica de este Dios vivo y verdadero algo a lo cual el Antiguo Testamento sólo se refiere en alusiones, sin expresarlo nunca con toda claridad, a saber, que ese Dios engendra al Hijo y produce junto con el Hijo al Espíritu Santo.

Recientemente, Karl Rahner ha reunido y estudiado desde este punto de vista los testimonios neotestamentarios relativos a la Trinidad. Dada la importancia de esta cuestión vamos a reproducir textualmente los resultados de sus investigaciones. Para comprenderlos bien, es preciso tener en cuenta que se debe establecer una distinción entre contenido y empleo de la expresión «Dios». Cabe preguntar, por consiguiente, si en el Nuevo Testamento la palabra Dios designa simplemente al Padre o si sustituye con frecuencia la expresión «Padre» (suposición), mientras que en realidad de por sí se refiere a la realidad trinitaria divina. He aquí lo que escribe Rahner (*Gott als erste trinitarische Persom in Neuen Testament,* en: «Zeitschrift für kath. Theologie», 66 [1942], 71-88):

«O theos» se emplea con tanta frecuencia para designar al Padre, que los poco ya mencionados textos en los cuales «theos» se dice también del Hijo carecen de importancia en lo que se refiere a la solución de la cuestión de si la predicación «o-theos» será una expresión que designa suppositivamente al Padre. Se dice de Cristo que es el «hijo de Dios» (*vios tou*

heou), de modo que, como ya dijimos, la expresión «Dios» sustituye la expresión «Padre»: Cuando habla Cristo mismo: *Io.* 5, 25; 10, 36; 11, 4 (consúltese *Mt.* 27, 43), confirmándolo Cristo expresamente: *Mt.* 16, 17; 26, 63 y sigs. (*Lc.* 22, 70), hablando otros: *Mt.* 4, 6; 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 40, 54; *Mc.* 1, 1 (?); 3, 11; 5, 27; 14, 61; 15, 39; *Lc.* 1, 35; 4, 3, 9, 41; 8, 28; 22, 70; *Jn.* 1, 34, 49; 3, 18; 11, 27; 19, 7; 20, 31; *Act.* 9, 20; *Rom.* 1, 3, 4, 9; *II Cor.* 1, 19; *Gal.* 2, 20; *Eph.* 4, 13; *Hebr.* 4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29; *I Is.* 3, 8; 4, 15; 5, 5, 10, 12, 13, 20; *Apoc.* 2, 18 (aquí habría que citar también textos con «vious autou» relacionados reflexivamente con el «o-theos» próximo: *Rom.* 1, 9; 5, 10; 8, 3. 29, 32; *I Cor.* 1, 9; 15, 28; *Gal.* 1, 16; 4, 4; *I Thess.* 1, 10; *Hebr.* 1, 2; *I Jn.* 1, 7; 3, 23; 4, 9, 10; 5, 10, 11). En el mismo sentido se emplea la expresión «o theos» en lugar de la expresión Padre cuando se dice de Dios que es el «Padre de Jesucristo»; *Io.* 6, 27; *Rom.* 15, 6; *Cor.* 15, 24; *II Cor.* 11, 31; *Éph.* i, 3, 16; *Phil.* 2, 11; *Col.* 1, 3; *I Pet.* 1, 3; *II Pet.* 1, 17; *Apoc.* 1, 6, o cuando se dice de Cristo que es el «o logos tou theou» (*Apoc.* 19, 13), «eikon tou theou» (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15), «isa theo» (*Phil.* 2, 7). Está fuera de duda que la expresión «theos» designa al Padre (también aquí, por lo menos, en el sentido de una suposición) cuando se atribuye «o theos» el envío del Hijo: *Io.* 8, 42; *Act.* 3, 26; *Rom.* 8, 3; *Gál.* 4, 4; o cuando se dice de Cristo que «viene de Dios»: *Io.* 8, 41; 13, 3; 16, 27; o cuando se dice del Logos (Cristo) que está junto a Dios: *Io.* 1, 1; 6, 46; o cuando se afirma de Dios que es «el Dios de Nuestro Señor Jesucristo»: *Éph.* 1, 17; ya que una Persona divina sólo puede pertenecer a otra si es que procede de ella. Pero hay todavía una inmensidad de pasajes en los cuales la expresión «Dios» se refiere al Padre, ya sea que «Dios» opera activamente en Cristo, o que «Dios» es el objeto de una acción de Cristo, ya sea que en tales pasajes «Dios», sencillamente tal, y Cristo aparecen juntos.»

Rhaner observa que en estos textos la palabra «Dios» no puede referirse al Dios trino, puesto que el Dios de que se habla es considerado como Padre, y no como Padre nuestro, sino como Padre de Cristo y, además, porque el Cristo considerado como Persona divina, o, para decirlo con más precisión, como Hijo de «Dios», aparece junto a la realidad denominada «Dios». Rahner continúa escribiendo:

«Teniendo en cuenta estas presuposiciones, han de ser interpretados los siguientes modos de expresión: Acciones que se refieren a Cristo se atribuyen a «Dios»: «Dios» ha resucitado a Cristo (*Act.* 2, 24, 32; 3, 15, 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 17, 33-34; 17, 31; *Rom.* 10, 9; *I Cor.* 16, 14; 15, 15 *Éph.* 1, 20; *Col.* 2, 12; *I Thess.* 1, 10; *I Pet.* 1, 21; *Act.* 2, 32 (*pater* vv. 33); 3, 26 (*apesteilen*); *Rom.* 10, 9; *I Cor.* 6, 14 (*kyrios*) muestran con lenguaje más claro que el Padre es el Dios que resucita a Cristo (Véase *Gál.* 1, 1, donde «theos pater» aparece como Persona que hace resucitar.) «Dios» ha elevado a Cristo, le ha glorificado (*Act.* 2, 33; 3, 13; 5, 31; *Phil.* 2, 9); «Dios» unge a Cristo con el Espíritu Santo (*Act.* 10, 38); «Dios» está con él (*Act.* 10. 38); «Dios» hace que Cristo se siente a su derecha (*Mc.* 16, 19; *Lc.* 22, 69; *Act.* 7, 55-56; *Rom.* 8, 34; *Éph.* 1, 20 (aquí es sujeto «o theos tou kyriou», 1, 17); *Col.* 3, 1; *Hebr.* 10, 12; 12, 2; *I Pet.* 3, 22; cons. *Apoc.* 3, 21, donde se habla del trono del Padre; «Dios» ha hablado por medio de su Hijo (*Hebr.* 1, 2); «Dios» ha predicho a su (!) Cristo (*Act.* 3, 18); «Dios» ha dirigido la palabra a

Cristo (*Hebr.* 5, 10); «Dios» ha dado fe de Jesús (*Act.* 2, 22); «Dios» entrega a Cristo el trono de David (*Lc.* 1, 32); «Dios» da a Cristo todo lo que le pide (*Io.* 11, 22); «Dios» ha sido glorificado en el Hijo del Hombre y glorifica a éste (*Io.* 13, 31, 32); «Dios» es «kephale» de Cristo (*I Cor.* 11, 3). Se habla de acciones de Cristo que se refieren a «Dios»: Cristo asciende a su «Dios» (*Io.* 20, 17); Cristo habla de su «Dios» (*Io.* 20, 17; *Apoc.* 3, 2, 12 [cuatro veces]); Cristo está en oración con «Dios» (*Lc.* 6, 12); Cristo comparece ante el semblante de «Dios» (*Hebr.* 9, 24); Cristo nos conduce a «Dios» (*Col.* 3, 3); Cristo entrega a «Dios» el Reino (I *Cor.* 15, 24); Cristo pertenece a «Dios» (*I Cor.* 1, 23); Cristo entrega a «Dios» el Reino (*I Cor.* 15, 24); Cristo es víctima para «Dios» (*Éph.* 5, 22). Se habla de nuestra relación con Dios por medio de Cristo: Nosotros estamos con Cristo en «Dios» (*Col,* 3, 3); tenemos paz con «Dios» por medio del Kyrios (*Rom.* 5, 1); damos gracias a «Dios» en nombre de Cristo (*Éph.* 5, 20); sirviendo a Cristo complacemos a «Dios» (*Rom.* 14, 18); San Pablo es Apóstol de Jesucristo porque «Dios» lo quiere así (*I Tim.* 1, 1). En numerosos pasajes encontramos al «o theos» y a Cristo juntos: Reino de Cristo y de «Dios» (*Éph.* 5, 5); herederos de «Dios» y coherederos de Cristo (*Rom.* 8, 17); sacerdotes de Dios y de Cristo (*II Pet.* 1, 2); siervo de «Dios» y del Señor Jesucristo (*Iac.* 1, 1); siervo. de «Dios», apóstol de Jesucristo (*Tit.* 1, 1); un «Dios» un Cristo (*I Cor.* 8, 6; *I Tim.* 2, 5); precepto de Dios y fe de Cristo (*Apoc.* 14, 12); testimonio de Jesús y palabra de «Dios» (*Apoc.* i, 2; 20, 4); amor de «Dios» y paciencia de Cristo (*II Thess.* 3, 5); Iglesia en «Dios» nuestro Padre y en el Señor Jesucristo (*II Thess.* 1, 1); predicación del Reino de «Dios» y doctrina sobre el Señor Jesucristo (*Act.* 21, 31); ante «Dios» y Cristo (*I Tim.* 5, 21; 6, 13); *II Tim.* 4. 1); y todas las fórmulas de salutación en las cuales se nos desea paz, etcétera, de «Dios» y de Cristo (*Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 3; *II Cor.* 1, 2; *Gál.* 1, 3; *Éph.* 1, 2; *Phil.* 1, 2; *II Thess.* 1, 2; *I Tim.* 1, 2; *II Tim.* 1, 2; *Tit.* 4; *Phil.* 3; *Io.* 3).

La expresión «Dios» es suposición de la palabra Padre también en las así llamadas fórmulas trinitarias, como, por ejemplo, *Rom.* 15, 30; *I Cor.* 12, 4-6; *I Pet.* 1, 2. Lo mismo puede afirmarse de los textos en que se dice del Espíritu Santo que es Espíritu de Dios (*Mt.* 3, 16; 12, 28; *Rom.* 8, 9, 14; *I Cor.* 2, 11, 12 [*ex theou*] 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; *II Cor.* 3, 3; *Éph.* 4, 30; *Phil.* 3, 3; *I Thess.* 4, 8 [*pneuma autou*]; *I Pet.* 4, 14; *Io.* 4, 2, 13 [*pneuma autou*]. [Nota: En efecto, el Espíritu Santo en cuanto Persona divina sólo puede ser llamado Espíritu de Dios si es que procede de este Dios, como lo ha enseñado siempre la Teología con respecto al Espíritu en cuanto Espíritu de Cristo; consúltese, por ejemplo, Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* II, núm. 529-531. El Dios del cual procede el Espíritu Santo es el Padre (*Io.* 15, 26)], cuando se dice que es dado y enviado por «Dios» (*Act.* 5, 32; 15, 8; *I Cor.* 6, 19; *II Cor.* 1, 22; *Gal.* 4, 6; *Éph.* 1, 13; *I Thess.* 4, 8; *II Tim.* 1, 7; *Jo.* 3, 24; 4, 13).

Además, es preciso tener en cuenta lo que sigue: en *Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 3; 8, 6; *II Cor.* 1, 2; *Gal.* 1, 3; *Éph.* 1, 2; 5, 20; *Phil.* 1, 2; *Col.* 3, 17; *I Thess.* 1, 1 (?); 2, 16; *Phil.* 3, se habla de Dios, nuestro Padre, y este Dios, que es Padre nuestro, queda claramente caracterizado como Padre trinitario por la subsiguiente colocación de la expresión «del Señor,

Jesucristo». De aquí se deduce que en el lenguaje del Nuevo Testamento se refieran a la primera Persona trinitaria todos los pasajes en que se habla de Dios, nuestro Padre, de nuestra filiación con Dios. En correspondencia con ello, Cristo mismo puede hablar del Padre «mío» y «vuestro» (*Io.* 20, 17), refiriéndose sin duda alguna a la misma primera Persona en Dios. Esto se deduce también del hecho de que según San Pablo (*Éph.* 1, 3, 5) el Padre de Jesús nos ha destinado a ser sus hijos, envía a su Hijo para que recibamos la filiación (*Gál.* 4, 4), viniendo a ser Cristo de esta manera el primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8, 29), pudiendo nosotros decir con Él «abba, o pater» (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 5; véase *Mc.* 14, 36). En todo caso, según el lenguaje del Nuevo Testamento, somos hijos de Dios en el sentido de que somos hijos del Padre en cuanto primera Persona trinitaria, pero no somos hijos del Dios trino (debiendo prescindir aquí de examinar la cuestión de si objetivamente se puede afirmar o no esta segunda filiación). También, según las palabras de Cristo, los hombres están en relación con el Padre de Cristo (*Mt.* 7, 21; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10, 19, 35; 20, 23; 25, 34; *Io.* 2, 16; 6, 32; 14, 2, 23; 15, 8; 15, 23, 24). El Dios del cual creen los judíos que es Padre, es el Dios de quien procede Jesucristo, el que le ha enviado al mundo, es decir, el Padre entendido en sentido trinitario (*Io.* 8, 42). Más aún: según la doctrina de Jesús, el Padre celestial no es Padre de los hombres debido a la Creación o Providencia, de modo que puede decirse de Él que es simplemente Padre de todos los hombres; es Padre de los discípulos de Cristo, es decir, de los hombres que pertenecen al reino de los cielos. Por lo menos, tal es el Padre con quien Cristo habla cuando se dirige a Dios considerado como Padre suyo. Esta paternidad se funda en la elección libre por parte del Padre, el cual llama a los hombres y los conduce hacia su Hijo (*Io.* 6, 37-40, 44, 45). Por consiguiente, los hombres no son por naturaleza hijos de Dios, sino que pueden llegar a serlo adoptando determinadas actitudes morales (*Mt.* 5, 9, 45; *Lc.* 6, 36; consúltese *Io.* 1, 12). De ahí resulta que también según la doctrina de Cristo mismo no hay razón alguna que justifique la atribución a Dios en general, y no al Padre de Cristo, la paternidad que Cristo anuncia. Todo esto nos permite deducir que se refieren a la primera Persona divina todos los textos donde se habla de Dios en cuanto que es nuestro Padre, o de nosotros en cuanto que somos hijos de Dios, o del renacer en Dios, es decir: todos estos textos tienen el mismo sentido que los pasajes donde la expresión «o theos» es por lo menos una suposición de la expresión Padre (*Mt.* 5, 9; *Lc.* 20, 36; *Io.* 1, 12, 13; 11, 52; *Rom.* 5, 2; 8, 14, 16, 19, 21; 9, 8, 26; *II Cor.* 6, 18; *Gal.* 3, 26; *Éph.* 1, 5; 2, 19; 3, 14; 4, 6; 5, 1; *Phil.* 2, 15; 4, 20; *I Thess.* 1, 3; 3, 13; *Hebr.* 12, 7; *Sat.* 1, 27; *I Io.*, 3, 1, 2, 10; 4, 7; 5, 1, 2, 4, 11, 18; *Iudas* 1; *Apoc.* 21, 7).

Tenemos, pues, el siguiente estado de cosas: En ninguna parte del Nuevo Testamento se encuentra un texto con «o theos» que se refiera claramente al Dios trinitario como totalidad de tres Personas divinas. Hay una aplastante inmensidad de pasajes en los cuales el «o theos» se refiere al Padre en tanto que Persona trinitaria. Conviene observar que en los pasajes donde se emite un enunciado sobre el «o theos» sin que se pueda deducir con toda claridad a quién se refiere, el enunciado en cuestión no contendrá nada que no se afirme en otros pasajes del Dios que en estos otros pasajes es considerado (directa o indirectamente) como Padre

en sentido trinitario [Nota: por ejemplo, se atribuye toda la Economía de la Salud al Dios que envía a Jesús, es decir, al Padre (*Act.* 3, 12-36; véase *Hebr.* 1, 1)]. En *Act.* 4, 24 y sigs.; *Éph.* 3, 9 y sigs.; *Hebr.* 1, 2, el Dios que lo ha creado todo es caracterizado claramente como Padre al distinguirle del «Hijo» («el siervo Cristo»). Ahora bien: si la Creación y la Economía de la Salud son atribuídas a Dios Padre, no habrá prácticamente enunciado alguno sobre «o theos» que no se halle incluído en ello.] Por el contrario, no hay más que sólo seis pasajes en los cuales el «o theos» se refiere a la segunda Persona de la Trinidad, vacilantemente y sin dudaa lguna cohibidamente (como es natural, con una cohibición no impuesta por el estado de cosas, sino por el empleo lingüístico de la palabra). Viene a añadirse a ello que en el Nuevo Testamento el «o theos» no se dice nunca del «pneuma agiou». Todo esto nos permite ya afirmar los siguiente: Cuando el Nuevo Testamento habla de «o theos» se refiere siempre (exceptuando los seis pasajes mencionados) al Padre en cuanto primera Persona trinitaria. La expresión «o theos» la designa y no es una mera suposición, ya que el continuo y prácticamente exclusivo empleo supositivo de una palabra constituye la prueba de que esta palabra designa la cosa con respecto a la cual sirve de suposición, sobre todo si la palabra en cuestión desempeña la función de suposición de una cosa no sólo como nombre predicado, sino también como sujeto. Las pocas excepciones en el empleo de la palabra «tehos» caracterizadas como tales a causa de su forma lingüística, no justifican la opinión de los que afirman que en el lenguaje del Nuevo Testamento hay una palabra que designa a la Trinidad en la unidad de su naturaleza individual y que, por consiguiente, desempeña la función de suposición de las tres Personas divinas consideradas cada una de por sí.

La siguiente observación viene a corroborar esta conclusión: En todos los pasajes donde se pretende emitir con precisión y exactitud un enunciado teológico sobre la persona y esencia de Cristo se dice de él que es «o vios tou theou»; por ejemplo, en la profesión de fe de San Pedro en Cesarea Philippi (*Mt.* 16, 16), en el decisivo autotestimonio de Cristo ante el Sanedrín (*Mt.* 26, 64; *Mc.* 14, 62; *Lc.* 22, 70), en el resumen del contenido teológico del Evangelio de San Juan (*Io.* 20, 31), en la más antigua fórmula del Nuevo Testamento en que se resume el contenido de la conversión al Cristianismo (*Thess.* 1, 9, 10: «douleyein theo zonti kai alethino kai anamenein ton vion autouu»), en el solemne encabezamiento epistolar del principal trozo doctrinal neotestamentario (*Rom.* 1, 2, 4), en el título del Evangelio de San Marcos. En todos estos pasajes encontramos la expresión «Hijo de Dios». El contenido teológico es siempre el siguiente: Hijo del Padre. Conviene observar que esta palabra «Padre» estaba a la disposición del Nuevo Testamento. Más aún, no carece de interés el hecho de que el Señor mismo parece evitar la expresión «Hijo de Dios» (por lo menos, en general). En los Sinópticos Cristo no dice nunca de sí mismo que es «Hijo de Dios», bien que reconozca la validez de esta expresión como fórmula de su Ser. Cristo dice de sí mismo (prescindiendo de la fórmula «Hijo del Hombre» que es el «Hijo» en absoluto (*Mt.* 11, 27; *Lc.* 10, 22; *Mt.* 24, 36; *Mc.* 13, 32; *Mt.* 28, 19), y de Dios dice que es el «Padre», en absoluto (*Mt.* 11, 27; *Lc.* 10, 22; *Mt.* 24, 36; *Mc.* 13, 32; *Mt.* 28, 19; *Lc.* 9, 26), o «su (celestial) Padre (en el cielo)». En los Sinópticos no emplea nunca la palabra «theos» para designar a «Dios» en

cuanto que está en relación con Cristo mismo. En el Evangelio de San Juan sólo encontramos tres pasajes seguros en los cuales el Señor dice de sí mismo que es el «Hijo de Dios» (*Io.* 5, 25; 10, 36; 11, 4). [Nota: Quizá también *Io.* 9, 35. Pero es preciso tener en cuenta también *Io.* 6, 27; 6, 46; 8, 42; 16, 27, donde se encuentra el «o theos» en relación con otros autotestimonios de Cristo; no obstante, del contexto se deduce con claridad en qué sentido se emplea la expresión «o theos».] Si se tiene presente que en San Juan aparace 102 veces la expresión «Padre», en 23 casos bajo la forma de «mi Padre» [Nota: una sola vez «vuestro Padre»; también los 78 casos en que «Padre» se halla sin complemento alguno se refieren objetivamente al Padre de Cristo], habrá que admitir que no es una mera casualidad el hecho de que Cristo mismo evite la palabra «Dios» cuando caracteriza su propio ser; obsérvese también que falta en la fórmula del bautismo. No se puede negar, pues, que si los escritores del Nuevo Testamento querían hablar del Padre de Cristo, tenían a su disposición una palabra que en virtud de su significación designa a este Padre, una palabra insinuada por el modo de hablar de Cristo mismo y que en realidad ellos mismos (exceptuando quizá las Actas de los Apóstoles) emplean con frecuencia («Padre», «Dios Padre», «Dios y Padre»). Ahora bien: si emplean la expresión «theos» para designar al Padre en las fórmulas solemnes arriba mencionadas, en fórmulas donde, a causa de la precisión y claridad, se trata de emplear una palabra que designe y no sólo suponga la cosa a que se refiere, habrá que admitir, para explicar esto, que, según los escritores del Nuevo Testamento, en dichas fórmulas la expresión «o theos» es tan precisa y exacta como la palabra «Padre». No se puede objetar que la palabra «Padre» no hubiera sido suficientemente exacta en este contexto, puesto que no se podría saber de qué Padre se trata; no se puede objetar eso por la sencilla razón de que los escritores del Nuevo Testamento hubiesen podido hablar, siguiendo el ejemplo de Cristo, del «Padre celestial», del «Padre en el cielo», o hubiesen podido emplear en los casos en cuestión la expresión «Dios Padre», bien conocida por ellos, tal como lo hacen los símbolos apostólicos.

Una observación análoga podemos hacer con respecto a las fórmulas trinitarias. Cuando Cristo se propone expresar una realidad trinitaria habla de «pater», «vios», «pneuma agion»; los Apóstoles, por el contrario, no designan nunca en tales fórmulas trinitarias a la primera Persona con la expresión «pater», sino con las expresiones «o theos» y «o theos pater» [Nota: véase *I Cor.* 12, 4 y sigs.]; *II Cor.* 1, 21 y sigs.; 13, 14; *II Thess.* 2, 13; *I Pt.* 1. 2; *Iudas* 20 y sigs.; son pasajes de los cuales E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments,* Stuttgart und Berlin, 1941 pág. 311, nota 828 afirma que son fórmulas trinitarias. El hecho de que en estas fórmulas los Apóstoles emplean la expresión «o theos» en lugar de la expresión «pater» empleada por Cristo, demuestra que la expresión «o theos» designa al Padre en cuanto tal.

Por consiguiente, al afirmar que en el lenguaje del Nuevo Testamento «o theos» designa al Padre, no queremos decir con ello que se refiere al Padre en tanto que es Padre del Unigénito mediante una generación eterna. Sólo queremos decir que cuando el Nuevo Testamento piensa en Dios, concentra la atención sobre una Persona concreta, individual y determinada, la cual es efectivamente, Padre y que se designa con el nombre de «o theos», de tal modo que, viceversa, cuando se habla de «o theos» no

se piensa en primer lugar en la esencia divina única que subsiste en tres hipótesis, sino en la Persona concreta que posee la esencia divina sin proceder de nadie, y la cual comunica la esencia divina al Hijo mediante la generación y al Espíritu Santo por medio de la aspiración» (págs. 80-86). Véase también Petavius, *De Trinitate*, IV, 15, n.º 14. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverdigung*, 1936. I. Beumer, «*Wer ist der Gott im AT*, en: *Kirche und Kanzel*, 25 (1942), 174-80. Consúltense también los comentarios de la Sagrada Escritura. Véase el § 48.

§ 45

Diferencias entre la doctrina trinitaria de la Biblia y las ideas trinitarias existentes fuera del mundo bíblico.

Cabe preguntar si al testimonio de la Escritura le corresponde verdadera originalidad, o si se trata de una especie de plagio histórico procedente de ideas trinitarias no cristianas, o si debe ser considerado como un caso especial de ideas trinitarias comunes a la humanidad entera.

I. Muchos representantes liberales de la historia de las Religiones y de los Dogmas creen poder deducir la doctrina trinitaria bíblica de especulaciones helenísticas judaicas. Se nombra a Filón como ejemplo. Este pensador admite la existencia de una serie de fuerzas impersonales a las cuales considera como mediadores de la creación del mundo. Dios mismo no ejerce influencia alguna sobre la materia, la cual es la causa del mal.

Contra la equiparación de las doctrinas de Filón y las de la Biblia se puede aducir lo siguiente:

1. En Filón, lo mismo que en las otras doctrinas trinitarias del helenismo, se trata de una especulación filosófica, de una tentativa destinada a explicar el mundo y la existencia del mal, de un mito. La doctrina trinitaria cristiana se funda en un acontecimiento histórico, aunque sólo el creyente pueda captar su sentido profundo; es decir, se funda en la vida y muerte de Cristo. Entre las especulaciones helenísticas y judaicas, por una parte, y la doctrina trinitaria cristiana, por otra, media la misma diferencia que hay entre la Historia y el Mito. Los hagiógrafos cristianos sabían bien que no eran los inventores de una doctrina trinitaria, y no ignoraban que su misión consistía en ser meros narradores de una realidad trinitaria a la que debían someterse.

2. A esta diferencia fundamental vienen a juntarse otras diferencias que se refieren al contenido doctrinal. Son, sobre todo, tres:

a) Las especulaciones trinitarias no cristianas son una tentativa destinada a explicar el origen de la materia, en la que se encontrará el fundamento del mal. Como Dios se contaminaría creando la materia, necesita intermediarios para crearla. Es verdad que en *Col.* 1, 15-18; en *Hebr.* 1, 1-4; en *Io.* 1, 1-10, se nos enseña que todo ha sido creado mediante la Palabra. Pero al mismo tiempo expresan esos pasajes la diferencia que hay entre Cristo y los seres intermediarios de la mitología. Cristo en su existencia premundana no es sólo mediador de la Creación; es también Creador. El Logos y el Padre son un solo creador del mundo. Todo tiene en Él su fundamento. El Hijo hace todo lo que hace el Padre, y lo hace de la misma manera. Además, la cuestión relativa al origen de la materia es un problema de importancia secundaria. En definitiva se nos dice con toda claridad que también la materia ha sido creada por el Padre.

b) Según Filón, los seres intermediarios son grados por los cuales ascendemos hasta llegar a la unión con Dios. Es verdad que se dice de Cristo que es el Revelador, Camino, el Mediador que nos une con Dios. Pero, por otra parte, se nos enseña la unidad total del Padre y del Hijo. El que le ve, ve al Padre; el Padre está en Él, y Él está en el Padre. Las diversas series de enunciados se comprenden fácilmente si se tiene en cuenta que, como enseña San Pablo, Cristo es Dios según el «espíritu», e hijo de David según la «carne», y que, como enseña San Juan, Cristo tenía en Dios naturaleza divina, existiendo antes de que fuese creado el mundo, haciéndose después carne y habitando entre nosotros. En cuanto hombre es el camino que conduce hasta Dios, existiendo como Dios desde la eternidad.

c) La principal diferencia de contenido es la siguiente: Según las especulaciones helenístico-judaicas, los seres intermediarios participan sólo de una manera atenuada en la divinidad del Dios invisible. Sin embargo, el ser a quien la Escritura neotestamentaria llama Hijo de Dios es totalmente igual al Padre. Del mismo modo hay plena igualdad de esencia entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. No obstante ser el Padre el manantial de toda la divinidad, comunica al Hijo y al Espíritu Santo el ser divino entero.

3. Destaquemos particularmente que la doctrina neotestamentaria relativa al Espíritu Santo no puede ser considerada como un plagio de la filosofía estoica. El pneuma jugaba un papel importante en las especulaciones del monismo dinámico-materialista defendido por las escuelas estoicas. Era considerado como un flúido en cuya composición entraban los elementos más sutiles—es decir, el fuego y el aire—, y que lo compenetraba todo. Hay un Pneuma universal del Cosmos y Pneumas especiales de las cosas particulares. Los últimos se derivan del primero. Del Pneuma humano se dice que es idéntico con la razón. Es superior a la pesada materialidad del cuerpo sin dejar de ser materia. A él corresponde la dirección en la vida humana. Del mismo modo, al Pneuma universal le corresponde el gobierno del Cosmos. En esto se funda la teología del Universo.

Entre este Pneuma y el Pneuma del Nuevo Testamento hay una diferencia intrínseca y esencial. Según los estoicos, el Pneuma es material; el Nuevo Testamento testifica que el Pneuma es distinto y diverso de la materia. Los primeros afirman que es idéntico con el Mundo y el hombre; el segundo enseña que es distinto del hombre y del Mundo. El Pneuma estoico está en el hombre, el Pneuma del Nuevo Testamento entra en el hombre. Uno de los elementos decisivos de la existencia cristiana consiste en que el Espíritu Santo—en tanto que realidad personal nueva distinta de la naturaleza del hombre—entra en éste convirtiéndole en una criatura renovada.

Estas diferencias se fundan en el hecho de que la doctrina neotestamentaria relativa al Espíritu se halla incorporada a la totalidad de las doctrinas neotestamentarias, totalmente distintas de las del estoicismo, recibiendo así la nota distintiva que la caracteriza. A pesar de la existencia de rasgos particulares afines, el concepto neotestamentario de Pneuma es totalmente distinto del concepto estoico del Pneuma. El *Gnosticismo,* tentativa destinada a establecer una síntesis entre Cristianismo y la cultura helenística de la época, acometió en una ocasión la empresa de mezclar las enseñanzas estoicas y cristianas relativas al Espíritu; la Iglesia, no obstante, percibió inmediatamente que las ideas gnósticas eran un elemento extraño y las rechazó con toda energía. (Véase K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis,* 1939, 211-216. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile,* 1932).

II. Insostenible es también la objeción de los que afirman que

la fe cristiana en la Trinidad no es más que la expresión de una predisposición y afición a venerar el número tres, tratándose en ello de una inclinación innata de la conciencia religiosa humana. Para corrobar esta afirmación se elude al hecho de que en muchas religiones, encontramos una triplicidad de dioses (entre los babilonios: Ea, Marduk, Gibil, o: Anu, Bel, Eea, o: Sin, Schamasch, Ischtar; entre los persas: Ahura-Mazda, Mitra, Sraosha, o: Mitra, Kautes, Kautopathes; entre los indios: Brahma, Visnú, Schiva; entre los egipcios: Amon, Ptah, Osiris).

Contra esta opinión se puede afirmar que en ella se equiparan un mito humano y un hecho históricamente constatable—aunque sólo la fe pueda captar el sentido último y profundo de tal hecho— y se puede objetar, además, que el contenido de la doctrina trinitaria es en cada caso distinto. Las doctrinas trinitarias no cristianas son un caso de ideologías politeístas. El contenido esencial de la doctrina trinitaria cristiana, a saber, la afirmación de que el Dios único existe idénticamente tres veces de modo relacionalmente distinto, no se encuentra en ninguna parte fuera del Cristianismo. Más aún: el hecho de que las ideas trinitarias fuera del Cristianismo presentan siempre una nota politeísta, demuestra que el pensamiento humano no puede llegar por sí solo a descubrir la doctrina trinitaria cristiana.

La afición de la mitología al número tres se explica teniendo en cuenta que el Creador mismo ha grabado en la naturaleza y en el hombre la triplicidad. Siendo Dios necesariamente trinitario, el ser, hasta lo más profundo, tiene que ser también trinitario. Como quiera que el ser creado es una participación en el ser divino, tendrá que reflejarse en aquél, de alguna manera—de un modo que en definitiva sólo el creyente puede comprender—, la estructura necesariamente trinitaria del ser divino, del ser simplemente tal. Sería cosa extraña que la conciencia humana no percibiese nada de este estado de cosas. Como quiera que los mitos de los pueblos son una comprensión intuitiva del mundo y de su ser creado por Dios, en ellos se vislumbra, aunque envuelta en el error, la verdad divina. Además, se puede admitir que Dios comunicó una Revelación de su vida interna trinitaria al género humano que existía en Adán y Eva y que el género humano ya no olvidó del todo esa verdad. En los mitos de los pueblos resuena con mayor o menor intensidad el eco de esta Revelación divina.

§ 46

El hecho de la realidad trinitaria de Dios en la de la Iglesia primitiva

1. Los documentos más antiguos del Cristianismo postbíblico demuestran que la fe en la Trinidad era uno de los elementos esenciales y claramente percibidos de la conciencia de fe cristiana, ejerciendo una influencia decisiva sobre la existencia de los cristianos. Los testimonios en favor de la fe en la Trinidad van frecuentemente juntos con tentativas teológicas destinadas a explicar el sentido de la fe trinitaria.

a) Absolutamente claro, aunque no esté todavía totalmente desarrollado, es el *testimonio de los Padres apostólicos*. En la *Didaché* (a últimos del siglo I y comienzos del II) se ordena que el bautismo ha de ser administrado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cap. 7; BKV, 10). San Clemente de Roma escribe a últimos del siglo I lo siguiente: «¿No tenemos un Dios y un Cristo y un Espíritu Santo que ha sido derramado ante nosotros?» (1 Carta 46, 6; véase 58, 2; BKV, 56). Cristo es el mediador, el cetro de la majestad de Dios, el Señor. San Ignacio de Antioquía escribe lo siguiente a los habitantes de Magnesia, durante el viaje que desde Antioquía le conduce a la muerte en Roma (cap. 13): «Esforzaos por permanecer firmes en las enseñanzas del Señor y de los Apóstoles, para que en todo lo que hagáis acertéis con lo conveniente para la carne y el espíritu, por medio de la fe y del amor, en el Hijo y en el Padre y en el Espítu, junto con vuestro venerable obispo y la preciosa corona espiritual de vuestro Presbiterio y de vuestros santos diáconos. Someteos a vuestro obispo y los unos a los otros, como Cristo a su Padre, según la carne, y los Apóstoles a Jesús y a su Padre y al Espíritu, para que haya unidad según la carne y el espíritu» (BKV, 130). A los habitantes de Éfeso les escribe (9, 1; BKV, 120 y sigs.): «Me he enterado de que algunos han tenido que marcharse de aquí porque tenían una doctrina mala. Vosotros no habéis permitido que esparciesen su semilla, cerrando vuestsros oídos para no recibir la semilla esparcida por ellos, como piedras de construcción para el templo del Padre, preparado para el edificio de Dios Padre, elevado por el montacargas de Jesucristo, o sea, la Cruz, mientras que el Espíritu Santo os ha servido de soga.»

b) Los Apologistas trataron de explicar la fe en la Trinidad por medio de la filosofía pagana. Aunque a veces incurrieran en errores, su testimonio de la realidad de Trinidad divina no sufre por eso detrimento. Refiriéndose a la fe en la Trinidad rechazan especialmente los reproches de los paganos que acusaban a los cristianos de ser ateístas. Atenágoras (siglo II; *Petición en favor de los cristianos*, 10) declara lo siguiente: «Ya dejé demostrado que no somos ateístas. Porque es nuestro Dios aquel ser increado y eterno, invisible, incomprensible, inconcebible, a quien sólo el entendimiento y la razón pueden conocer, rodeado en grado inefable de

luz y hermosura, de espíritu y fuerza, y por quien ha sido creado, ordenado y es rodeado el Universo, por medio de su palabra. Pero sabemos que existe también un Hijos de Dios. No se considere como cosa ridícula el creer que Dios tiene un Hijo. Nuestras ideas sobre el Dios Padre y el Hijo se distinguen de las ideas de los mitos de los poetas, cuyos dioses no son mejores que hombres; el Hijo de Dios es la Palabra (Logos) del Padre, considerada como pensamiento arquetipo y como fuerza creadora; porque todo ha sido creado a su imagen y por medio de Él; el Padre y el Hijo son uno. Como quiera que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo en virtud de la unidad y fuerza del Espíritu, el Hijo de Dios es el Pensamiento (Nus) y la Palabra (Logos) del Padre. Si dado vuestro conocimiento superior os pluguiese preguntar qué significa la expresión Hijo, voy a contestar con breves palabras lo siguiente: Es lo Proto = Engendrado del Padre, no en el sentido de que haya sido hecho, puesto que Dios, siendo pensamiento eterno, tenía en sí mismo desde la eternidad la Palabra; porque nunca existe sin la Palabra, sino en el sentido de que ha salido del Padre para ser pensamiento arquetipo y fuerza creadora de todo lo corporal, lo cual al principio existía bajo la forma de masa natural, sin cualidad y sin vida, estando mezcladas las partes graves o pesadas con las leves. Con esto está de acuerdo el Espíritu profético: «El Señor—dice él—me ha engendrado para sus obras en el principio de sus caminos.» Pero si según nuestra doctrina existe también el Espíritu Santo, el cual aparece activo en los Profetas, y que es un flujo de Dios, emanado y volviendo hacia su origen como un rayo de sol, ¿no debe uno quedarse perplejo cuando oye que se acusa de ateísmo a personas que confiesan la existencia de un Dios Padre y de un Dios Hijo y de un Espíritu Santo, y demuestran que estos tres son potentes en la unidad y distintos en el orden? No obstante, la parte teológica de nuestra doctrina no se detiene ahí, sino que enseñamos la existencia de un multitud de Angeles y Servidores, que Dios reparte y pone en diferentes lugares para que vigilen los elementos y los Cielos, el Mundo, las cosas del Mundo y el orden de éstas» (BKV, 1, 26-28). Un claro testimonio de la fe en la Trinidad presenta Teófilo en los libros escritos para su amigo Autólico. En ellos leemos lo siguiente (II, 10; BKV, II, 37-39): «Nos enseñan ellos (los Profetas), en primer lugar y unánimemente, que Dios ha creado el Mundo de la nada. Porque nada existía junto a Dios, sino que Él mismo era su espacio, era en sí mismo suficientemente perfecto y existía antes de los tiempos. Pero quiso crear al hombre, para ser conocido por éste. Para el hombre preparó el Mundo. Porque el que ha sido hecho (el hombre) necesita de muchas cosas, mientras que el Eterno no necesita nada. Dios engendró, pues, con su sabiduría su Palabra, llevándola encerrada en su interior y haciendo que surgiese antes que todas las demás cosas. Dios se sirvió de esta Palabra como de medio en todos sus creaciones y creó todo lo que es por medio de ella. La Palabra se llama «Principio», porque es el principio y el señor de todas las cosas que han sido creadas por medio de ella. Esta Palabra, la cual es el Espíritu de Dios, el principio de todas las cosas, la sabiduría y la fuerza del Supremo, descendió sobre los Profetas y habló por medio de ellos las profecías relativas a la creación del mundo y las demás cosas. Porque los Profetas no existían cuando fué creado el mundo, mientras que la Sabiduría de Dios, que está en Él, y la santa Palabra de Dios, que habita eternamente junto a Él existían ya antes de la creación. Por esta razón dice por

medio del profeta Salomón: "Cuando preparó el cielo estaba yo junto a Él, y cuando asentó los fundamentos de la tierra, estaba yo junto a Él, ordenándolo todo yo también". Moisés, que existió mucho tiempo antes que Salomón, mejor dicho, la Palabra de Dios por medio de él en cuanto órgano, dice: "En el Principio Dios creó el cielo y la tierra". En primer lugar, habla del principio y del crear y pone a Dios en relación con ello. Porque no hay que pensar que Dios es un ser vago y vano. La sabiduría divina sabía de antemano que muchos hablarían vanamente, inventando la existencia de una multitud de dioses. Así, pues, para que el verdadero Dios fuese conocido en sus obras y para que se supiese que Dios ha creado *con su Palabra el cielo y la tierra, y todo lo que hay en ellos, nos* dice: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra". Después de haber relatado la creación, continúa explicando: "La tierra era invisible y estaba desordenada, y sobre el abismo estaban las tinieblas, y el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas". Esto es lo que enseña la Escritura en primer lugar, es decir, enseña que existe una materia original, creada por Dios, de la cual Dios ha hecho y formado el mundo.» Teófilo ha creado la expresión *Trias*. En el capítulo 15 del mismo libro (BKVII, 45 y sigs.) leemos lo siguiente: «En el día cuarto fueron creadas las luces del cielo. En virtud de su presciencia, Dios conocía las charlatanerías de filósofos insensatos, es decir, sabía que habrían de afirmar que todos los productos de la tierra deben su origen a los astros luminosos, para eliminar así a Dios. Por eso, y para que apareciese con toda claridad la verdad, las plantas y las semillas fueron creadas antes que los astros luminosos. Ahora bien: lo que ha sido creado en segundo lugar no puede producir lo que ha sido creado antes. No obstante, estas luces son expresión e imagen de un gran misterio. Porque el sol es la imagen de Dios, y la luna es la imagen del hombre. Y de la misma manera que el sol aventaja a la luna en fuerza y resplandor, así también Dios sobrepasa al hombre. Y lo mismo que el sol conserva siempre su disco entero, sin disminuir nunca, así también Dios es siempre perfecto; Él que está lleno de poder y de prudencia y de sabiduría y de inmortalidad y de todas las excelencias. Por el contrario, la luna desaparece todos los meses y muere, por decirlo así—una imagen del hombre. Después vuelve a nacer y a crecer—una imagen de nuestra futura resurrección. De este modo, los tres días que precedieron a la creación son una imagen de la Trinidad: de Dios, de su Palabra y de su Sabiduría. La imagen cuarta es la del hombre, el cual necesita la luz, de modo que existen: Dios, su Palabra, su Sabiduría, el hombre...» San Justino el Mártir (muerto en 165) escribe en su Apología, 6; BKV, I, 16: «Nosotros no negamos la existencia del Dios verdadero, del Padre de la justicia, de la castidad y de las demás virtudes, que no tiene nada de común con la maldad. A Él y a su Hijo que procede de Él y que nos lo ha enseñado, y al ejército de los otros Angeles buenos que le siguen y se parecen totalmente a Él y al Espíritu de la anunciación de Dios les veneramos y les adoramos, rindiéndoles homenaje en el espíritu y en la verdad; y a todos los que están dispuestos a aprender les comunicamos sin envidia nuestra doctrina.» En la Apología segunda escribe el mismo autor (cap. 5, respectivamente, 6; BKV I, 89 y sigs.): «El Padre del universo no tiene nombre alguno, puesto que no ha sido engendrado. Porque si alguien recibe un nombre, el que da el nombre es anterior a él. Padre, Dios, Creador, Señor y Soberano no son nombres; son sólo títulos derivados de sus beneficios y obras. Por

el contrario, su Hijo, sólo del cual se puede decir en sentido estricto que es Hijo, el Logos, que estaba en El antes de toda la creación y que ha sido engendrado cuando lo creó y ordenó todo en el principio por medio de Él, se llama Cristo, porque ha sido ungido y porque Dios lo ha ordenado todo por medio de Él, un nombre que encierra también un concepto incomprensible, lo mismo que la expresión Dios no es un nombre, sino la idea de un ser inexplicable, idea innata en la naturaleza humana.» San Justino, lo mismo que Atenágoras, hablan de tres Personas divinas y de los Ángeles; con ello no afirman que los Ángeles y tres Personas sean seres de igual categoría, proponiéndose solamente rechazar con toda energía la acusación de ateísmo. San Ireneo' (muerto en 202) expone lo siguiente (*Contra las Herejías,* III, 6, 4): «Yo también te invoco, Señor Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob y de Israel a ti que eres el Padre nuestro Señor Jesucristo, ¡oh Dios, que te has revelado benévolamente a nosotros en virtud de la grandeza de tu misericordia, que has hecho la tierra y el cielo, tú Señor supremo, Dios único y verdadero, por encima de quien no existe Dios alguno, haz que domine en nosotros el Espíritu Santo por medio de nuestro Señor Jesucristo, permite que lleguen a conocerte todos los que lean este libro; haz que conozcan que *sólo tú eres Dios,* que se fortalezcan en ti, que abandonen todas las intenciones heréticas, impías y sacrílegas!» (BKV, I, 221). El mismo San Ireneo enseña también lo siguiente: «El nombre de Cristo designa al que unge, al que es ungido y la unción misma en que éste es ungido. Ha ungido el Padre, ha sido ungido el Hijo en el Espíritu Santo, el cual es la unción, según las palabras de Isaías, que dice: "El Espíritu del Señor está sobre mí, por eso me ha ungido." Con ello se refiere al Padre, que unge; al Hijo, que es ungido, y al Espíritu de la unción.» (III, 18, 3; BKV, I, 288). En otro lugar leemos: «No podemos, pues, conocer a Dios en toda su grandeza, puesto que nadie es capaz de medir al Padre. Pero en su amor, que nos conduce por medio de la Palabra hastas Dios, llegaremos a comprender cada vez mejor, en caso de que le obedezcamos, que Dios es inmensamente grande y que de por sí mismo lo ha decidido, elegido y adornado todo, y que abarca todo lo que es. Por consiguiente, también el mundo de aquí abajo. Y entre las cosas que abarca hemos sido creados también nosotros. Sobre este punto dice la Sagrada Escritura: "Y Dios formó al hombre, tomando barro de la tierra, e infundió en su semblante el hálito de la vida." No son, pues, los Ángeles los que nos han hecho, ni nos han formado, ni podían hacernos según la imagen de Dios, *ni alguien otro que no sea la Palabra de Dios,* ni ninguna fuerza cualquiera que estuviese alejada del Padre del Universo. Y Dios no necesitaba tal ayuda para hacer lo que había decidido en sí mismo, como si el mismo no dispusiese de manos. Porque siempre están junto a Él la Palabra y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en los cuales ha creado todo lo que es, con voluntad y decisión libres. A ellos se dirige cuando dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"; tomando de sí mismo la substancia de las criaturas, y su idea y forma real y hermosa» (LV, 20; 1; BKV, II, 385). A continuación se halla el siguiente texto: «De por sí mismo el hombre no ve a Dios. Pero cuando Dios quiere, es visto por los hombres; a quienes permite que le vean, cuándo y cómo deseen. Porque Dios lo puede todo. En otros tiempos fué visto proféticamente en el Espíritu; más tarde, por medio de su Hijo, como

corresponde a hijos adoptados; por fin, será visto como Padre en el Reino de los cielos. Porque el Espíritu prepara al hombre en el Hijo, el Hijo le conduce hasta el Padre, y el Padre le regala la incorruptibilidad para la vida eterna, la cual toca en suerte a los hombres por haber visto a Dios. Porque así como los que han visto la luz están en la luz y participan de su resplandor, del mismo modo, los que ven a Dios están en Dios y participan de su gloria. Esta gloria les comunica vida, porque reciben la vida todos los que ven a Dios. De esta manera se hace visible el Inconcebible, el Incomprensible y el Invisible, comprensible y concebible para los creyentes, para que reciban la vida los que le capten y ven por medio de la fe. Porque del mismo modo que su grandeza es inescudriñable, así también es inefable la bondad por medio de la cual se deja ver y comunica la vida a los que le ven. Porque no se puede vivir sin la Vida. Ahora bien: la subsistencia de la vida proviene de la participación en Dios. Participar en Dios quiere decir ver a Dios y disfrutar sus bienes» (IV, 20, 5; BKV, II, 386 y sigs.). Lo mismo enseña San Ireneo en la obra titulada *Explicación de la predicación apostólica:* «Este es el justo orden de nuestra fe, el fundamento del edificio y el aseguramiento del camino: Dios el Padre, increado, infinito, invisible, un solo Dios, creador del Universo. Esto, primeramente, es el principal capítulo de nuestra fe. El segundo capítulo principal es la Palabra de Dios, el Hijo de Dios, Cristo, nuestro Señor, que se ha aparecido a los Profetas según la forma de sus predicciones y según los designios de la providencia del Padre, Él, por medio de quien ha sido hecho todo lo que es. Al fin de los tiempos se hizo hombre entre los hombres, para consumarlo todo perfectamente, se hizo visible y corporal para vencer a la muerte y para mostrar la vida y para establecer comunidad y paz entre Dios y los hombres. El tercer capítulo principal es, a continuación, el Espíritu Santo, por medio del cual han profetizado los Profetas, los Padres han enseñado las cosas divinas, los justos han progresado por el camino de la justicia, y el cual en la plenitud de los tiempos ha sido de nuevo derramado sobre los hombres, en toda la tierra, volviendo a crear a los hombres para Dios. Por eso nuestra regeneración en el bautismo se verifica por medio de estas tres doctrinas, en tanto que el Padre nos perdona para que renazcamos por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los que han recibido y llevan el Espíritu Santo son conducidos a la Palabra, es decir, al Hijo. El Hijo, por su parte, les conduce al Padre y el Padre les hace participar en la incorruptibilidad. Por consiguiente, sin el Espíritu no se puede ver la Palabra de Dios, y sin el Hijo nadie puede llegar hasta el Padre. Porque el Hijo es la sabiduría del Padre. Ahora bien: el conocimiento del Hijo de Dios (se obtiene) por medio del Espíritu Santo; y el Hijo, por su parte, en tanto que dispensador, comunica el Espíritu Santo, según la benevolencia del Padre, a aquellos a quienes ha de ser comunicado de acuerdo con la voluntad del Padre y como el Padre lo desee» (1, 1, 6 y sigs.; BKV, II, 588 y sigs.).

c) Novaciano de Roma (muerto en el siglo III; *Sobre la Trinidad*, 31) expone lo siguiente: «Es, pues, Dios Padre el fundador y creador de todos los seres. Él sólo carece de todo origen. Él es el Dios invisible, inconmensurable, inmortal y eterno. Yo sería incapaz de nombrar algo que sobrepasase su grandeza, majestad y poder, o que pudiese ser comparado con ellas. De Él ha nacido... la Palabra en tanto que ésta es su Hijo... Ningún Apóstol y ningún Profeta ha experimentado el misterio de su nacimiento

santo y divino. Ningún ángel ha llegado a saber lo que es ese nacimiento y ninguna criatura le conoce: sólo le conoce el Hijo, ante quien están patentes todos los misterios de Dios. El Hijo, pues, ha sido engendrado por el Padre, siempre en el Padre. Digo "siempre" no para designar que no ha nacido, puesto que efectivamente ha nacido. Pero del que existe antes de los tiempos se debe afirmar que está siempre en el Padre. No se puede afirmar nada temporal del que existe antes de todo tiempo... Dios procede de Dios, una segunda Persona, y hace las mismas obras que el Padre: el Hijo. Pero Éste no causa perjuicio alguna al Padre; porque efectivamente no hay más que un solo Dios» (K. Schlütz, *Das Zeugnis der Urkirche*, 1936, 40 y sigs.). San Lactancio (siglos III-IV): «Dios quiere ser conocido y venerado por medio de Cristo... Esto no debe ser entendido en el sentido de que hubiese en Dios una dualidad. Porque el Padre y el Hijo son uno. El Padre ama al Hijo y le comunica todo, y el Hijo cumple fielmente la voluntad del Padre, sólo quiere lo que el Padre quiere. Por eso no se debe descomponer esta natural inseparabilidad. No se puede decir que son dos los seres en los cuales la esencia, la voluntad y la fidelidad son únicas. Por consiguiente, el Hijo es por medio del Padre, y el Padre es por medio del Hijo. A los dos se les debe adoración única en tanto que son un solo Dios» (Extracto tomado de las *Instrucciones divinas*, 44; BKV, 182). Tertuliano (muerto después del año 220) ocupa un lugar importante en el testimonio de la Trinidad anterior al Concilio de Nicea. En su libro *A Praxeas* escribe lo siguiente: «La unión del Padre con el Hijo y del Hijo con el Consolador se manifiesta en tres (Personas) que dependen mutuamente la una de la otra, debiendo observar que la una procede de la otra» (25). Tienen «la misma sustancia, el mismo estado y el mismo poder» (2). El Logos era realidad y persona antes de que el mundo fuera creado. Pero sólo al ser creado el mundo se consumó su nacimiento, pasando Él mismo a ser Hijo de un modo perfecto. El Padre tiene la plenitud de la divinidad, el Hijo tiene solamente una parte de ella. Por eso puede decir el Hijo: El Padre es mayor que yo (7, 9). El Hijo procede del Padre del mismo modo que el rayo solar procede del sol» (13; Altaner, *Patrologie*, 1938, 94).

Los textos precedentes demuestran de diferente manera que, según la doctrina patrística, la Trinidad no es una especulación que flotase por encima de los hombres, careciendo de importancia para la consumación de la fe; antes al contrario, es una realidad con la cual el fiel se encuentra siempre en comunicación de la fe; es una realidad que determina el sentido de esta vida. Efectivamente, no podía menos de ser así. Como ya expondremos en otro lugar, la existencia cristiana consiste en la comunidad del hombre con el Padre, operada por Cristo en el Espíritu Santo.

2. En la Teología prenicena—en Tertuliano y en Hipólito, especialmente—se encuentran giros subordinacionistas sobre la relación que media entre el Hijo o el Espíritu Santo y el Padre, giros que parecen presuponer que la segunda y la tercera Personas se

hallan subordinadas a la Primera (el Padre es simplemente Dios, el Hijo es Dios de una manera atenuada); en otros pasajes se afirma que la generación es una producción voluntaria verificada en vista a la creación del mundo. Para explicar esto se debe distinguir entre los Padres (apologistas) en tanto que son testigos de la Revelación, y sus especulaciones teológico-filosóficas. Bajo el primer punto de vista enseñan unánimemente la fe en las tres Personas y su verdadera divinidad. Bajo el segundo punto de vista no pueden compaginar la Trinidad y la unidad, la diversidad y la identidad, incurriendo por eso en ideas oscuras e inexactas y empleando giros correspondientes. El hecho de que hacen suyas la teoría del «logos endiathecos» y del «logos prophorikos» demuestra que las inclinaciones subordinacionistas se hallan en la esfera de la comprensión especulativa y no en la esfera de la confesión de la fe. Según San Justino y Atenágoras, Teófilo, Tertuliano e Hipólito, el Logos existía desde la eternidad en el Padre, siendo la razón y la sabiduría. Para llevar a cabo la obra de la creación ha salido del Padre como Persona independiente, pero sin ser criatura.

Además, la Escritura misma parece indicar cierta subordinación de la segunda y tercera Personas en muchos de los textos que se refieren al Logos encarnado (p. ej.: el Padre es mayor que yo), así como en la doctrina relativa a las procesiones divinas. En realidad, tales enunciados o se refieren a la naturaleza humana en la que Cristo es una criatura del Padre, o testifican que la segunda y tercera Personas divinas poseen, en virtud de su procesión, la naturaleza divina común a ellas y al Padre. Pero no es cosa fácil exponer este estado de cosas con tanta claridad que no surja una apariencia de subordinacionismo.

Esta dificultad se funda en el inescrutable y misterioso carácter de la fe trinitaria. La razón humana no puede establecer entre la trinidad y la unidad tal equilibrio que no se destaque tan pronto la una, tan pronto la otra. Por otra parte, el lenguaje humano no puede expresar el misterio de tal modo que el acento no recaiga o sobre la unidad o sobre la trinidad. Por consiguiente, cuando uno de estos elementos—bien sea la unidad, bien sea la Trinidad—queda relegado a segundo plano, no se trata necesariamente de una deformación herética del misterio. Sólo se da un caso de herejía cuando se niega formalmente la unidad o la trinidad, enseñando parcialmente que sólo existe uno de esos elementos; no implicando la existencia de una actitud herética la representación o expresión imperfecta de la unidad o, respectivamente, de la trinidad. Imper-

fecciones así, en el modo de pensar o de expresarse, son las que encontramos en las doctrinas subordinacionistas anteriores a la herejía formal del subordinacionismo defendido por Arrio (véase el siguiente párrafo).

Estos «subordinacionistas» prearrianos acentúan demasiado una idea trinitaria de por sí correcta. Para comprender su actitud conviene tener en cuenta que el espíritu humano, al no poder ver en unión perfecta la unidad y la trinidad, se ve precisado a contemplar en primer lugar o bieh la unidad o bien la trinidad, dirigiendo después la mirada hacia la trinidad o, respectivamente, hacia la unidad. En la historia de la fe trinitaria encontramos efectivamente esta diversidad de aspectos, de puntos de vista. La Teología griega, especialmente la prenicena, y en la época postnicena, la de los capadocios, tiene a la vista, en primer término y por regla general, las tres Personas divinas, mientras que la Teología occidental, cuyo principal representante es San Agustín, dirige la mirada hacia la unidad, en primer lugar. La primera va desde la trinidad a la unidad; la segunda toma la unidad como punto de partida y va hacia la trinidad. A la primera se la llama punto de vista «griego»; a la segunda, punto de vista «latino», aunque hay escritores latinos (p. ej.: San Hilario de Poitiers) partidarios del modo de ver «griego», al mismo tiempo que teólogos griegos (p. ej.: San Atanasio) adoptan el modo de ver «latino». El punto de vista «griego» considera al Padre como el centro de la unidad de Dios; el punto de vista «latino» la considera fundada en la unidad de la esencia y garantizada por ésta. Según el modo de ver griego, el Dios uno del cual da testimonio el Antiguo Testamento, es la primera Persona; de Él afirmará el Nuevo Testamento que tiene un Hijo y que, junto con el Hijo, produce la tercera Persona divina, el Espíritu Santo. Como ya expusimos en otro lugar, esta interpretación de la Escritura corresponde exactamente al estado de cosas que encontramos en los textos neotestamentarios (párrafo 44, 5). La interpretación «griega» de la Trinidad se funda, efectivamente, en la Escritura. Además, puede alegar en su favor casi todo el lenguaje litúrgico, en el cual todas las oraciones van dirigidas a Dios, el Todopoderoso, por mediación de Cristo en el Espíritu Santo.

Sólo después de que el subordinacionismo herético abusó del lenguaje de la Sagrada Escritura, hubo que buscar otro fundamento de la unidad en la Trinidad.

La Filosofía ofreció sus servicios a la Teología. El subordinacionismo alegaba que el Padre es simplemente Dios, mientras que

el Hijo y el Espíritu Santo lo serán en grado inferior. Frente a esta afirmación, la Teología, sirviéndose de reflexiones filosóficas, fundamentó la unidad de Dios en la unidad de la esencia divina. Esta idea ha predominado en la Teología occidental. Sin duda alguna, se adaptaba mejor al modo de pensar del Occidente.

No ha de ser considerado como un enturbiamiento de la conciencia protocristiana de la fe el hecho de que algunos Padres empleen no sólo fórmulas imperfectas, o por lo menos desacostumbradas entre los teólogos occidentales, sino también teorías erróneas, siendo éste el caso en el «Pastor de Hermas», que identifica al Hijo con el Espíritu. En lo que se refiere a Orígenes, conviene observar que San Jerónimo le acusa de defender el subordinacionismo. San Gregorio Taumaturgo y San Atanasio, lo mismo que algunos investigadores modernos (Régnon, Prat, Lubac) afirman que su doctrina es absolutamente correcta. A. Ehrhard, (*Urkirche und Frühkatholizismus,* 1935, 243) emite el fallo siguiente: «La doctrina sobre el Logos de Orígenes constituye un paso decisivo hacia adelante en comparación con la de sus predecesores; pero esa doctrina presenta dos aspectos, uno de los cuales afirma con toda claridad la plena divinidad del Logos e Hijo de Dios, mientras que el otro tiende a considerarle como Dios secundario, como miembro intermediario que se halla entre lo increado y lo creado.» Este segundo punto de vista es el que adoptó Dionisio, Obispo de Alejandría y antiguo discípulo suyo, en la lucha contra el sabelianismo, habiéndole movido a emprenderla preguntas que le habían dirigido los Obispos de la Pentápolis. En sus respuestas emplea expresiones (el Hijo es una criatura del Padre) y comparaciones (el Hijo se distingue del Padre como la vid del vinicultor, como el barco de su constructor) que hacia el año de 262 fueron motivo de que fuese acusado de herejía ante el Papa Dionisio (259-68). Se han perdido los documentos de esta disputa, exceptuando unos pocos fragmentos. Es en todo caso cierto que Dionisio de Alejandría rectificó sus defectuosas expresiones y comparaciones, al adoptar las explicaciones del Papa Dionisio, según las cuales el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen una unidad (monas), y no está permitido hacer de ellos tres divinidades. «Orígenes ha creado la expresión *homousios*» (consustancial).

3. Por consiguiente, las decisiones del *Concilio de Nicea* (325) con su doctrina de la consustancialidad del Padre y del Hijo, así como las decisiones del Concilio de Constantinopla (381), con su

doctrina de la consustancialidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, son un desarrollo consecuente y una estructuración lingüística más clara de la conciencia prenicena de la fe, carente aún de exactitud científica. El primer decreto del Concilio niceno iba dirigido contra Arrio, el cual afirmaba que el Hijo no es Dios en sentido estricto y verdadero, sino solamente la principal y más noble criatura procedente del Padre; el segundo decreto en el Concilio va dirigido también contra Macedonio, que afirmaba que el Espíritu Santo es una creación del Hijo (véase el texto de las decisiones en el § 43, 3).

4. Como ejemplo de doctrina trinitaria postnicena, plenamente desarrollada, citemos aquí un texto del Papa León *el Grande* (440-461). Se halla en un sermón, hecho que demuestra hasta qué punto la conciencia de la fe estaba compenetrada por el conocimiento de la realidad trinitaria de Dios, y que pone de manifiesto que en aquellos tiempos se percibía vivamente la actividad redentora de las tres Personas divinas (*Sermón LXXV*, 3-5; BKV, II, 215): «Queridísimos míos: bien que el modo y la manera de aquel acontecimiento (el día de Pentecostés) fuese sobremanera admirable, no pudiéndose dudar de que en aquella subitánea capacidad de hablar los lenguajes de todos los pueblos se reveló el poder majestuoso del Espíritu Santo, deberemos guardarnos de creer que mostró su esencia divina en aquello que se veía con los ojos corporales. Con ello, su naturaleza invisible, que comparte con el Padre y el Hijo, manifestó, según su beneplácito, una actividad especial de la Gracia por medio de un signo perceptible por los sentidos, mientras que esa naturaleza mantenía oculta bajo la divinidad su propia esencia. El hombre no es capaz de ver ni al Padre, ni al Hijo, ni al Espíritu Santo, porque en la divina Trinidad no hay nada desemejante, nada desigual. Todas las ideas relativas a su esencia se refieren a la misma fuerza, a la misma majestad y a la misma eternidad. Aunque considerado como Persona, el Padre sea distinto del Hijo y del Espíritu Santo, su naturaleza y divinidad es, no obstante, idéntica. Aunque el Hijo unigénito proceda del Padre, y que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo, no ha de ser entendido esto en el mismo sentido que lo afirmamos de las criaturas, las cuales han sido creadas por el Padre y por el Hijo, sino en el sentido de que es una esencia que vive y gobierna junto con los dos. Desde la eternidad su naturaleza es la misma que la del Padre y la del Hijo. Por eso dijo el Señor a sus discípulos cuando les prometió la venida del Espíritu Santo, el día que precedió a su pasión: Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis entenderlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer... Por consiguiente, el Padre no tiene nada que no posean también el Hijo y el Espíritu Santo. Todo lo que posee uno, lo poseen también los otros. Desde la eternidad se da en la Trinidad esta comunidad; porque en ella este común poseerlo todo se confunde con su eterno ser. No se debe pensar que en la Trinidad hay edad, rango y otras diferencias. Si nadie puede atreverse a afirmar lo que

es Dios, nadie tampoco deberá atreverse a decir lo que Dios no es; porque sería más disculpable hablar con expresiones inconvenientes de la esencia de la Trinidad, que el atribuirla propiedades que estén en contradicción con ella. Por consiguiente, todo lo que los corazones piadosos puedan comprender de la gloria inmutable del Padre, ha de ser creído sin distinción y simultáneamente del Hijo y del Espíritu Santo. Decimos, por eso, que la santa Trinidad es un solo Dios porque en sus tres Personas no hay diferencias de esencia, de poder, de voluntad y de actividad. Del mismo modo que acusamos a los seguidores de Arrio de hacer cierta distinción entre el Padre y el Hijo, así también luchamos contra los seguidores de Macedonio. Estos atribuyen al Padre y al Hijo la misma naturaleza, pero afirman que el Espíritu Santo es un ser de esencia inferior. Al proceder así olvidan que se hacen culpables de una blasfemia que no será perdonada aquí en la tierra ni ante el tribunal futuro, según las palabras del Señor: Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero. El que persista, pues, en esta herejía impía no obtendrá nunca el perdón, puesto que se aparta de Aquel por medio del cual podría llegar a una confesión. Nunca encontrará la Salud por medio de la remisión el que carece de un abogado capaz de protegerle. Él es el que hace que se derramen las lágrimas de los arrepentidos; Él produce los gemidos de los que imploran el perdón. Y nadie puede decir: Señor Jesús, sino es en el Espíritu Santo. Que Éste comparte la omnipotencia con el Padre y el Hijo, siendo la divinidad una sola, lo enseña claramente el Apóstol cuando escribe: Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos.

Queridísimos míos: estos y otros dichos, por medio de los cuales la doctrina divina os habla con tanta claridad en pasajes innumerables, nos han de excitar a la veneración unánime de la fiesta de Pentecostés. Hemos de alegrarnos en honor del Espíritu Santo, que llena la Iglesia católica con su santidad y que se acerca a las almas de todos los que tienden hacia la sabiduría, que nos infunde la fe y nos enseña todo lo que se puede saber, que es la fuente del amor, el sello de la castidad y el fundamento de todas las virtudes. Alégrense los corazones de los creyentes de que las lenguas de todo el mundo confiesen y alaben al Dios único, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.»

§ 47

Falsa inteligencia de la doctrina trinitaria

Hay tres maneras de comprender mal y defectuosamente la Trinidad: se puede acentuar tanto la unidad, que desaparezca la Trinidad, o tanto la Trinidad que llegue a desaparecer la unidad, o, finalmente, se puede considerar la Trinidad de Dios como un proceso evolutivo del Ser divino definido de alguna manera como idéntico con el mundo. En los tres casos se trata de una malograda

tentativa, destinada a compaginar la fe y la ciencia, de una acentuación exagerada de la ciencia (racionalismo). Efectivamente, encontramos estos tres errores en la Historia bajo formas diversas.

1. El primer error se presenta históricamente bajo el nombre de *monarquismo*. El monarquismo aparece bajo dos formas: la *dinámica* (ebionista) y la *modalista* (patripasionista).

a) Para la forma nombrada en primer lugar (defendida especialmente por Pablo de Samosata, siglo III), sólo el Padre es Dios, mientras que Cristo no será más que un hombre en el cual habita la fuerza de Dios de un modo especial. Los socinianos del siglo XVI defienden ideas parecidas.

b) Según la forma de monarquismo nombrada en segundo lugar, el Dios uno es Padre en tanto que permanece en su invisibilidad, y ese mismo Dios es Hijo en tanto que asumió la carne humana, sufriendo y muriendo por nosotros. Sacelio (siglo III), el principal representante de este error, afirma que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres modos reales de existencia, sino meramente tres modos de aparición del Dios único, es decir, tres funciones de ese Dios. Como Padre, se revela en la Creación y en la legislación; como Hijo, en la obra de la Redención; como Espíritu Santo, en la obra de la santificación. Kant considera la Trinidad cristiana como un símbolo del poder, de la sabiduría y de la bondad divinas. A través de Schleiermacher, la descomposición sabeliana de la fe trinitaria ha alcanzado gran importancia en la teología protestante.

2. El segundo error ha aparecido también bajo dos formas, a saber: bajo la forma de subordinacionismo y de triteísmo.

a) El principal representante del subordinacionismo radical es Arrio, el cual gozó de gran prestigio a causa de su intachable vida ético-religiosa. En su libro *Thalia*, del cual se ha conservado algunos fragmentos en las obras de San Atanasio, expuso la siguiente doctrina: «El Hijo no procede de la sustancia del Padre, no es consustancial con el Padre, no es eterno lo mismo que el Padre. El Hijo es una criatura, aunque la primera y más noble, habiendo sido creado todo por medio de ella. Es también Dios, pero no en sentido estricto y verdadero, sino en sentido moral.» Los partidarios de Arrio se subdividieron en arrianos radicales, o *amorosos*, y en semiarrianos u homoiusianos.

El arrianismo fué condenado en el Concilio de Nicea (325). Fueron representantes de la fe ortodoxa Eustaquio de Antioquía, Marcelo de Ancira y especialmente San Atanasio. Según el informe de San Atanasio, el Concilio definió que el Hijo procede de la esencia del Padre y es consustancial con el Padre. El símbolo establecido por el Concilio confiesa en la primera parte que el Hijo es Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre, y rechaza en la segunda parte las principales proposiciones de Arrio: que el Hijo fuera hecho de la nada en el tiempo, que no tiene la misma sustancia (hipóstasis) o esencia (usia) que el Padre, que ha sido creado y que es mutable. Pero aun después de su condenación en el Concilio de Nicea, el arrianismo continuó extendiéndose (de ello se lamenta San Jerónimo). El triunfo definitivo del Concilio de Nicea sobre el arrianismo se debe a los esfuerzos de San Atanasio, de los capadocios (San Basilio *el Grande*, San Gregorio de Nisa, Anfiloquio de Ikonium), de San Efrén de Siria, de San Ambrosio, de San Hilario, de San Jerónimo y del emperador Teodosio I.

Con respecto al Espíritu Santo, Arrio y los arrianos de las diferentes tendencias enseñaron, aplicando consecuentemente sus teorías relativas al Hijo de Dios, que es una criatura del Hijo. San Atanasio defendió la divinidad del Espíritu Santo en sus cuatro cartas al Obispo Serapión de Thmuis. San Basilio *el Grande*, Dídimo y San Ambrosio lucharon también contra las doctrinas de Arrio. El Sínodo de Alejandría (362) atribuyó a la tercera Persona de la Trinidad la misma sustancia y divinidad que a las dos primeras Personas. El principal defensor de la doctrina errónea fué el Obispo Macedonio (macedonianismo), de Constantinopla (muerto alrededor del año 362); más tarde, el Obispo Maratonio, de Nicomedia. Después de que otros Sínodos de Alejandría (363) y de Roma (369, 373, 380) se hubieron opuesto a las enseñanzas del macedonianismo, fué condenado éste definitivamente en el Sínodo de Constantinopla (381). Este Sínodo definió que el Espíritu Santo es Señor y vivificador, que procede del Padre, que ha de ser adorado y venerado junto con el Padre y el Hijo, que ha hablado por medio de los Profetas. Para exponer esta doctrina, el Concilio adoptó probablemente como confesión de la fe el símbolo del bautismo, que se halla hacia 374 al final del *Ancoratus* del Obispo Epifanio, un símbolo que será la antigua profesión bautismal de fe, de Jerusalén, revisada y completada contra los macedonianos por el Obispo San Cirilo de Jerusalén, algo después del año 362,

de acuerdo con las enseñanzas del Concilio de Nicea, habiendo sido destinada a servir de catequesis. No obstante, E. Schwartz opina que el símbolo en cuestión no existió antes.

b) El triteísmo lo encontramos por primera vez en Juan Filopón (hacia 550). Al aplicar las doctrinas de Aristóteles relativas a la sustancia, llegó a la conclusión de que las tres Personas divinas serán tres individuos del género «Dios». Roscelino de Compiègne (murió entre 1123 y 1125) enseñó a base de sus concepciones nominalistas y aplicando radicalmente el concepto boeciano de persona, que las tres Personas en Dios no son una «res», sino tres «res», lo mismo que tres ángeles o tres almas son también tres «res» (así informa San Anselmo). Esta doctrina fué condenada por el Sínodo de Soissons (1092). Exagerando el realismo, Gilberto de la Porrée enseñó que el Dios uno y solo es en las tres Personas la *deitas* o *divinitas,* realmente distinta de las Personas; es decir, una forma que informa a las tres Personas divinas. Esta doctrina fué condenada en los Concilios de París (1147) y de Reims (1148) (D. 389). El abad Joaquín de Fiore (murió en 1202) enseñó en su obra, titulada *De unitate Trinitatis,* que las tres Personas constituyen una unidad colectiva (*Collectio trium Personarum*). Su doctrina fué condenada por el cuarto Concilio lateranense (D. 431 y sig.).

También Antón Günther (murió en 1863) expuso, bajo la influencia de Hegel, doctrinas de tendencia triteística. En tanto que Dios percibe directamente su sustancialidad, opone a sí mismo su propia esencia. Después, Dios identifica los dos miembros de la oposición, introduciendo de esta manera un tercer elemento (posición, contraposición, equiposición). Por consiguiente, Dios tiene una existencia triple, habiendo en Él tres yos o tres sustancias. Estos tres yos constituyen una unidad formal en la conciencia absoluta de Dios. Las doctrinas de Günther fueron condenadas por el Papa Pío IX en una carta dirigida a Geissel, Arzobispo de Colonia (D. 1.655).

3) El tercer error lo encontramos en la Filosofía idealista del siglo XIX. Según la «filosofía positivista» de Sohelling, Dios, partiendo de su aseidad original, evoluciona a través de la Creación y de la Redención para convertirse en Trinidad personal. Dios lleva a cabo la Creación introduciendo una tensión entre las tres potencias que hay en Él (la voluntad inconsciente, que es causa material; la voluntad consciente, que es causa eficiente, y la uni-

dad, que es causa final). Dios es Padre en tanto que la segunda potencia transforma en ser divino la primera potencia puesta fuera de Dios en la Creación. Dios es Hijo en tanto que vuelve hacia Dios la segunda potencia, que había salido de la divinidad en la obra de la Creación del mundo. La tercera potencia es la Persona del Espíritu Santo en tanto que dicha potencia vuelve hacia Dios después de haber pasado de la posibilidad a la realidad.

Hegel define que la aseidad del concepto absoluto es el Padre, el Hijo será la in-aseidad, y el Espíritu Santo, la vuelta del concepto hacia sí mismo en la autoconciencia humana. (Véase el § 41: Panteísmo.)

La Trinidad personal no suprime la unicidad de Dios; por el contrario, es el modo según el cual existe el Dios uno y vivo.

§ 48

La unicidad del Dios Trino

1. *No hay más que un solo Dios* (dogma). Este hecho se encuentra en los símbolos de la fe y ha sido definido por el cuarto Concilio lateranense y por el Vaticano (D. 428, 1782). Frente a múltiples errores trinitarios, se ha constatado que la personalidad trinitaria no suprime la unicidad de Dios no obstante despojarla de su inerte rigidez. El Homousios del Concilio de Nicea, especialmente, ha enseñado la unicidad esencial de las tres divinas Personas, acentuando así la unicidad de Dios. El cuarto Concilio de Letrán condenó las doctrinas de Joaquín de Fiore, según el cual las tres Personas constituyen una mera unidad colectiva. Cuando Günther (murió en 1863), influenciado por Hegel, difundió una unidad colectiva, o bien orgánica análoga, el Papa Pío IX declaró en su carta a Geissel, Arzobispo de Colonia, que tales enseñanzas se apartan de la fe católica.

2. *a)* En el Antiguo Testamento el Dios uno y verdadero exige desde el principio fe y entrega absolutas, en todas las esferas de la vida. Frente a la pluralidad de dioses intrigantes y ambiciosos de las otras culturas orientales, la primera frase del Génesis define con insuperable claridad y dignidad la unicidad de Dios, Creador del mundo, Señor absoluto de la Naturaleza y del hombre. El Dios uno y verdadero no dejó nunca de testificar que era el Señor de todos los pueblos, bien que los fieles del Antiguo Testa-

mento, debido a la alianza, pasaran a ser «el pueblo de Dios» de un modo especial, siendo Dios el Dios de ese pueblo también de una manera especial. Los Profetas y los Salmos lo acentúan con toda energía. Los «dioses» que inventaron los hombres «dando forma en madera, piedra o acciones del culto a los símbolos de fuerzas naturales numinosamente apercibidas», son puras naderías. No prestan ayuda alguna y no sirven para nada (*Is.* cz, 48; 44, 6 y siguientes; *Ier.* 2, 11).

En el comienzo de la legislación del Antiguo Testamento está escrito que el hombre debe servir a un solo Dios (*Ex.* 20, 2 y siguientes): «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios, sino a mí.» V. también *Deut.* 6, 4. Esto excluye toda divinidad secundaria. El Dios único ha de ser adorado en el culto privado y público. Reúne en sí toda la divinidad atribuída a los dioses por los que creían en los mitos.

Muchas veces llegó a dominar en el pueblo de Dios la tentación de adoptar el politeísmo de los pueblos circundantes. Pero Dios siempre restablecía su hegemonía con imponente poderío. Con sentimientos de tristeza e ira, los Profetas acusaron a los apóstatas de infidelidad, más aún, de adulterio, exigiéndoles que volviesen a someterse al Dios único (*Ier.* 2, 26) y recordándoles el poder y la grandeza de ese Dios (*Jos.* 40, 28; 26, 13).

El monoteísmo del Antiguo Testamento acentúa la experiencia de la realidad singular y del poder del Dios único, fundada en la actividad histórica de Dios. La Revelación del Antiguo Testamento no pretende, en primer lugar, enseñar teóricamente si hay uno solo o varios dioses, es decir, no se propone, en primer lugar, demostrar la exactitud de las concepciones monoteísticas; en esa Revelación el Dios único restablece su soberanía. Impone al hombre prescripciones incondicionales del obrar (*Ex.* 23, 7), comunica a la vida humana sentido, medida y meta. El creyente experimenta que es un poder personal el «Tú» que exige absoluta obediencia, y sabe que es responsable ante ese poder (*Wörterbuch zum N. T.*, ed. por Kittel, III, 1.078). La elaboración intelectual de este estado de cosas es un elemento ulterior y secundario. Véase V. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* 1933, I, 111.

Ilustremos con algunos ejemplos la fuerza y la energía con que Dios se afirmó y triunfó frente a las tendencias politeístas. *Ps.* 24, 1 y sigs.: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena. Pues Él es quien lo fundó sobre los mares, y sobre las olas lo estableció.»

Ps. 24, 1 y sigs.: «Tuyos son los cielos, tuya la tierra, el orbe de la tierra y cuanto lo llena tú lo formaste. El norte y el sur te deben su existencia. Ihabor y Hermon celebran contentos tu nombre; fuerte es tu mano, amenazadora tu diestra.» Esdrás ensalza a Dios de la siguiente manera (*Neh.* 9, 6): «Tú, ¡oh Yahvé!, eres el que hiciste los cielos y los cielos de los cielos y toda su milicia; la tierra y cuanto hay en ella; los mares y cuanto en ellos hay; tú das vida a todas las cosas, y los ejércitos de los cielos te adoran.» «Ved, pues, que soy yo, yo sólo. Y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte, yo hiero y yo curo. No hay nadie que se libre de mi mano. Pues yo alzo al cielo mi diestra, y juro por mi eterna vida: cuando afile el rayo de mi espada, y tome en mis manos el juicio, yo retribuiré con mi venganza a mis enemigos y daré su merecido a los que me aborrezcan» (*Deut.* 32, 39-41). «Así habla Yavé, el Rey de Israel y su Redentor, el Señor de los ejércitos celestiales: Yo soy el primero y el último, y no hay otro Dios fuera de mí. ¿Quién como yo? Que venga y hable, que anuncie y se compare conmigo. ¿Quién desde el principio anunció lo por venir? Que nos prediga lo que ha de suceder. No os atemoricéis, no temáis nada. ¿No lo anuncié yo antes ya, y lo predije tomándoos por testigos? No hay Dios alguno fuera de mí, y si hay Reca, no lo conozco» (*Is.* 44, 6-8). «Soy yo, Yavé, no es ninguno otro; fuera de mí no hay Dios. Yo te he armado, aunque tú no me conocías, para que sepan el levante y el poniente que no hay ninguno fuera de mí» (*Is.* 45, 5 y sigs.). «Sí, así habla Yavé, el que creó los cielos, el Dios que formó la tierra, la hizo y la afirmó. No la creó en vano, la formó para que fuese habitada. Soy yo Yavé y ningún otro. No he hablado yo en secreto, en un oscuro rincón de la tierra. No he dicho yo a la progenie de Jacob: buscadme en vano. Y soy yo, Yavé, cuya palabra es verdadera y cuya predicción es segura. Reuníos, venid, acercaos juntamente, los sobrevivientes de las naciones. No tienen entendimiento los que llevan un ídolo de madera y ruegan a un dios incapaz de salvar. Hablad, exponed, consultaos unos a otros: ¿quién predijo estas cosas mucho ha, mucho tiempo antes las anunció? ¿No soy yo, Yavé, el único, y nadie más que yo? No hay Dios justo y salvador fuera de mí; volveos a mí y seréis salvos, confines todos de la tierra. Porque yo soy Dios, y no hay otro; por mí lo juro, sale la verdad de mi boca y es irrevocable mi palabra. Doblaráse ante mí toda rodilla, y por mí jurará toda lengua. De mí dirán: ciertamente sólo en Yavé hay justicia y fuerza» (*Is.* 35,

18-24). «Pero Yavé es verdadero Dios, el Dios vivo y Rey eterno. Si Él se *aíra,* tiembla la tierra, y todos los pueblos son impotentes ante su cólera. Así, pues, habéis de decirles: Desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos los dioses que no hicieron ni los cielos ni la tierra. Él, con su poder, ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregaron las aguas en el cielo. Él hace subir las nubes desde los confines de la tierra, hace brillar el rayo entre la lluvia, y saca los vientos de sus escondrijos. Embruteciose el hombre sin conocimiento; los orífices se cubrieron de ignominia haciendo sus ídolos, pues no funden sino vanidades, que no tienen vida, nada, obra ridícula. El día de la cuenta perecerán» (*Ier.* 10, 10-16).

b) El Nuevo Testamento expone una forma más profunda de monoteísmo. Luchó con toda energía contra el politeísmo. Frente a él se encontraron en todas partes los anunciadores de la Revelación de Jesucristo: en Atenas, en Listra, en Éfeso (*Act.* 17, 24 y siguientes; 14, 15; 19, 26). La idolatría y la impiedad son cosas idénticas. Porque los «dioses» no existen (*Gál.* 4, 8 y sigs.). Son la pura nada (*I Cor.* 8, 4; 10, 19). La idolatría es una injuria del Dios verdadero e implica necesariamente el dominio de potencias demoníacas (*I Cor.* 10, 7; *Gál.* 4, 8; *Rom.* 1, 23-25; *Eph.* 2, 2; *I Cor.* 10, 20-22). Cierto que el politeísmo no cesó de ser una tentación para los cristianos (*II Cor.* 4, 4); pero los muchos señores y dioses de las creencias politeísticas no han de ser señores y dioses para los cristianos. Estos reconocen la existencia de un solo Dios (*I Cor.* 8, 4 y sigs.). Él es el Dios de la Revelación del Antiguo Testamento (*Mt.* 15, 31; *Lc.* 1, 68; *Mc.* 12, 39 y sigs.; *Act.* 3, 13; 5, 30; 22, 14; *II Cor.* 6, 16, etc.). Junto al verdadero Dios, el cristiano no debe tener ningún otro dios, ni debe ser partidario de ningún otro dios, ni del dios dinero, ni del dios vientre, ni de los ídolos, ni de las potencias del universo, ni del emperador de Roma convertido en dios por los hombres (*Mt.* 6, 24; *Lc.* 12, 19-21; *Phil.* 3, 19; *II Cor.* 6, 16; *Gál.* 4, 8-11; *Mc.* 12, 17). «Hay que servir a Dios y hay que darle lo que le pertenece; es preciso obedecer sólo a Él y confiar en Él; hay que permanecer fieles a Él en medio de los más grandes peligros, hasta morir como mártires si fuese necesario. En esto consiste, según Jesús y el cristianismo primitivo, el verdadero sentido del *heis Theos*» (Stauffer, en *Wörterbuch zum Nuen Testament,* de Kittel, III, 102).

La revelación del misterio de la Trinidad no constituye un pe-

ligro para la fe en un solo Dios. Cristo, el portador de la revelación de la personalidad trina de Dios, se propone precisamente restablecer la obediencia al Dios verdadero y reconciliar a los hombres con Él. Asegura que Él y el Padre son uno (*Io.* 10, 30), que el Padre está en El y que Él mismo está en el Padre (*Io.* 10, 38). Cristo restablece el reino del Padre.

3. En la época de los Santos Padres se afirmó la unidad de Dios (designada a menudo con el nombre de Monarquía), contra las tendencias disolventes del politeísmo, dualismo y triteísmo. San Ireneo, especialmente, combatió una antigua tendencia de la Humanidad, que se ha sentido siempre tentada a independizar el mal (lo malo), convirtiéndolo en una especie de anti-Dios (*Contra las herejías,* libro 2, cap. 4; BKV 1, 102-104).

En las obras de San Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, percibimos la emoción y energía, más aún, el apasionamiento con que los cristianos confesaban la unidad de Dios: No sólo entre los paganos se muestra activo el demonio. Muchos cristianos falsos, que sin derecho alguno han sido designados con el biensonante nombre de Cristo, se han atrevido impíamente a negar a Dios sus propias obras. Me refiero a los herejes desventurados y dejados de la mano de Dios que pretenden ser amigos de Cristo, pero que en realidad son sus enemigos. Porque el que injuria al Padre de Cristo es enemigo del Hijo. Se han atrevido a hablar de dos divinidades, de una divinidad buena y de una divinidad mala. ¡Qué locura tan grande! Si la divinidad es divinidad, tiene que ser absolutamente buena. Si no fuese buena, ¿cómo se podría llamar divinidad? El ser bueno es un atributo esencial de Dios. A Dios le corresponde amar a los hombres, obrar el bien, ser todopoderoso. Una de dos: o hay que llamarle Dios, atribuyéndole también con el nombre actividad (divina), o si es preciso negarle tal actividad habrá que negarle también el nombre de Dios. Los herejes se atreven a hablar de dos dioses, de uno que será la fuente del Bien y de otro Dios que será el origen del Mal, siendo los dos increados. Pero si ninguno de los dos ha sido creado, los dos serán igualmente poderosos. Pero entonces, ¿cómo la luz podría disipar las tinieblas? Además: ¿se hallan los dos unidos o separados? No pueden estar unidos. Porque ¿qué tienen de común la luz y las tinieblas?, pregunta el Apóstol. Si no tienen nada de común la una con las otras, entonces nos encontramos solamente en la esfera de un Dios único, y no adoramos más que a un solo Dios. Que hay que adorar a un solo Dios es una cosa que se deduce aún si nos dejamos guiar por la insensatez de aquellos herejes. ¡Examinemos lo que enseñan sobre el Dios bueno! ¿Es él poderoso o impotente? Suponiendo que es poderoso, ¿cómo ha podido surgir el Mal contra su voluntad? ¿Cómo aparece en el Mundo, contra su voluntad, el Ser malo? Si no ha podido evitarlo, aun cuando lo conoce, entonces los herejes le acusan de impotencia. Si ha podido evitarlo y en realidad no lo ha evitado, entonces le acusan de traición. ¡Fíjate bien en su insensatez! Ahora afirman que el dios malo no ha cooperado de ninguna manera con el Dios bueno en la creación

del mundo; otras veces le atribuyen sólo la cuarta parte de esa creación. Al Dios bueno le llaman Padre de Cristo, y Cristo es según ellos nuestro sol; ¿a qué se debe que el Hijo del Dios bueno preste sus servicios en el reino del dios malo, contra su voluntad? Nos movemos por entre el barro cuando hablamos de tal doctrina. Pero no podemos menos de hacerlo, para que ninguno de los presentes caiga en la suciedad de los herejes a causa de la ignorancia. Sé muy bien que (al referirme a tales doctrinas) mancho mi boca y los oídos de los que me escuchan; pero no puedo impedirlo. Oír hablar en discursos polémicos de las insensateces de los otros es mejor que el no conocerlas, incurriendo por eso en ellas. Conocer y odiar la suciedad es mejor que el caer en ella por no conocerla. Heterogeneas son las enseñanzas impías de los herejes. Porque tan pronto como uno se aparta del camino recto se precipita continuamente en los abismos» (Sexta catequesis, sección 12 y sigs.; BKV, 102-104.)

San Juan Damasceno resume la doctrina de la siguiente manera: «Está suficientemente demostrado que existe Dios y que su esencia es incomprensible. Para los que conocen la Escritura está fuera de duda que hay un solo Dios y no muchos dioses. El Señor dice en el comienzo de su legislación: «Yo soy el Señor, tu Dios, el que te ha sacado de Egipto. No has de tener otros dioses fuera de mí. Y en otro lugar: Escucha, Israel, el Señor, tu Dios, es el único Señor. Y por medio del Profeta Isaías nos dice: Yo soy Dios desde el principio y lo sigo siendo, y fuera de mí no hay ningún Dios. Antes de mí no había Dios alguno y no habrá Dios alguno después de mí fuera de mí. Y en el Evangelio el Señor dice al Padre: En esto consiste la vida eterna, que te conozcan a ti, el solo Dios verdadero. Con los que no conocen la Sagrada Escritura vamos a discutir de la siguiente manera: El ser divino es perfecto; a su bondad, sabiduría y poder no les falta nada, no tienen principio ni fin, es eternamente ilimitado —en una palabra—, es absolutamente perfecto. Si suponemos que existen muchos dioses habrá que establecer entre ellos alguna diferencia. Porque si no hubiese diferencia alguna entre ellos, existiría más bien un solo Dios y no muchos dioses. Pero si hay diferencia entre ellos, ¿dónde queda entonces la perfección? Porque si alguno de ellos fuese inferior al Perfecto en lo que se refiere a la bondad, al poder y a la sabiduría, no sería Dios. Ahora bien: la absoluta identidad demostraría que hay uno solo Dios y no muchos. Además, ¿iba a ser posible la infinidad en caso de que existiesen muchos dioses? Porque donde estuviese el uno no podría estar el otro. Y ¿podrían gobernar el mundo muchos dioses? ¿No habría de descomponerse y perecer, puesto que sin duda alguna los gobernantes estarían en lucha los unos con los otros? En efecto, la diferencia implica oposición. Si alguien afirmase que cada uno de los dioses domina sólo en una parte (entonces pregunto yo), ¿qué es eso que ha creado el orden y ha llevado a cabo la repartición entre los dioses? Eso será Dios, sin duda alguna. Existe, pues, un solo Dios, perfecto, infinito, creador del universo, conservador y gobernante, sobremanera perfecto y acabado. Además, es algo necesariamente natural el hecho de que la unidad sea el fundamento de la dualidad» (*Exposición de la fe ortodoxa,* libro quinto, cap. 5; BKV, 8-10).

Para el Cristianismo primitivo la fe en un solo Dios no fué un asunto de mero conocimiento, de pura comprensión filosófica, sino de confesión y decisión incondicionales. En las Actas de los Mártires mejor que en ninguna otra parte aparece toda su importancia y profundo calado. Esas

Actas ponen de manifiesto tanto sentimientos de agradecimiento y alegría debidos a la Revelación del Dios único, como la convicción de que hay una gran diferencia entre la verdadera fe en Dios y las ideas religiosas del paganismo de aquellos tiempos. San Policarpo, atado ya y tendido sobre la pira, esperando la próxima hora de la muerte, ora de la siguiente manera: ¡Señor Dios, todopoderoso, Padre de tu querido y bendito Hijo Jesucristo, por medio del cuàl hemos llegado a conocerte, Dios de los ángeles, de los poderes, de toda la Creación y de todo el ejército de los justos que viven ante tu semblante! Te alabo porque me has considerado digno de este día y de esta hora, digno de participar en el cáliz de tu Cristo, en la comunión de los mártires, para resucitar a la vida eterna, en cuerpo y alma, en la incorruptibilidad del Espíritu Santo... Por eso te alabo también por todo, te ensalzo y rindo homenaje por medio de Jesucristo, tu sacerdote supremo, eterno y celestial, tu Hijo dilecto, por el cual con Él y el Espíritu Santo gloria sea a ti ahora y en toda la eternidad» (núm. 14; BKV, 304). Apolonio dice a su juez, el Procónsul Perennis: «Este nuestro Salvador Jesucristo, que nació como hombre en Judea, en todo justo y lleno de la sabiduría divina, se ha dignado enseñarnos benévolamente quién es el Dios del universo... Yo espero, ¿procónsul?, que tu mente se torne piadosa y que mi defensa contribuya a iluminar los ojos de tu alma. de modo que tu corazón produzca frutos, adore al Dios creador de todas las cosas y que sólo a Él ofrezca las oraciones, con limosnas y en amor a los hombres, a Dios, a modo de sacrificio incruento y puro.» Cuando se le anunció que había sido condenado a muerte contestó: «Procónsul Perennis, también por esta sentencia, que a mí me trae la Salud, doy gracias a mi Dios, con todos los que confiesan a Dios todopoderoso y a su unigénito Hijo Jesucristo y al Espíritu Santo» (33, 43; BKV, 325, 327).

Los Santos Padres identificaron frecuentemente a los ídolos paganos con los demonios. Respecto a esto conviene observar lo siguiente: antes del nacimiento de Cristo las religiones paganas fueron una tentativa destinada a captar e interpretar el misterio interno del mundo y sobrepasar la estrechez de la existencia. Los dioses eran formas cósmicas mitologizadas. Ellos encarnaban la gloria numinosa de los diversos fenómenos naturales. Los dioses paganos estaban orientados hacia Cristo en actitud de Adviento. *Post Christum natum,* su conocimiento puede contribuir a ahondar la comprensión de Cristo. Pero el creer en ellos y las tentativas de los que quisieren resucitarlos son una lucha contra el Dios vivo. De este modo, los ídolos se convierten en potencias demoníacas. Satanás, una criatura que ha renegado de Dios, tienta a los hombres incitándoles a considerar el mundo como la realidad única y absoluta (prescindiendo de un tú trascendente) y a adorar este mundo como si fuese Dios. De este modo, Satanás se convierte en señor y soberano. La diversidad y contrariedad de los fenómenos del mundo con su misteriosa hermosura y potencia, son una

continua tentación para el corazón humano, haciéndole tender hacia el panteísmo.

Walter F. Otto (*Die Götter Griechenlands*, 1929, 5 y sigs.) reconoce que tienen razón los Santos Padres cuando se oponen a los que tienden a rebajar la importancia de los dioses de la Antigüedad: «Ya no se podía decir con los cristianos primitivos que la fe pagana era una pura obra diabólica. Y no obstante, tenían ellos razón. Porque la tomaban en serio, no la consideraban como cosa pueril y superficial, sino que reconocían que era una posición totalmente opuesta al punto de vista del cristianismo.» R. Guardini *Der Heiland*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 381 y sigs.

4. Fuera del mundo bíblico apenas si encontramos el monoteísmo en alguna parte. El monoteísmo mahometano se halla bajo la influencia de las enseñanzas bíblicas. En el mundo indogermánico encontramos el mensaje dualista de Zoroastro. Este sabe que ha sido elegido por su dios Ahura Madza para luchar contra los poderes antidivinos, cuyo jefe es Angra Mainyu, el gran antagonista de Ahura Madza. Los dos aparecen a menudo como potencias originales de igual fuerza y poder. No obstante, la luz llegará a triunfar definitivamente. De este modo, la Historia, con su estructura dualista, tiende hacia un estado final de carácter monoteísta (Stauffer, en *Wörterbuch zum N. T.*, ed. por Kittel, III, 96).

5. Los escritores paganos defendieron frecuentemente el politeísmo antiguo fundándose en razones políticas. Celso (siglo II) afirma que la creencia en un solo Dios es una rebelión política. Según él, los cultos nacionales son una manifestación de esas idiosincrasias nacionales («cada una de las partes de la tierra donde los pueblos adoran a los dioses conforme a las costumbres de sus antecesores han sido atribuídas, probablemente desde el principio, a distintos gobernantes, habiendo sido repartidas en el orden de determinadas soberanías»). El que lucha contra ellos ataca al Imperio Romano, dentro del cual las peculiaridades nacionales constituyen una unidad política. Por consiguiente, el que lucha contra los dioses nacionales combate la Constitución del Imperio Romano. Las ideas religiosas monoteístas serían posibles si efectivamente fuese posible que se pusiesen de acuerdo sobre una sola «Ley» los pueblos de Asia, los europeos y los habitantes de Libia, los helenos y los bárbaros, que se hallan repartidos hasta los confines de la tierra. El que crea que esto es posible, es un ignorante completo.

Orígenes, cuya concepción del Reino de Dios está todavía bajo influencia de ideas de aquel tiempo, se opuso a las enseñanzas de Celso afirmando que las peculiaridades nacionales desaparecerán el día del Juicio Final, y que esta unidad definitiva y futura ha comenzado ya a realizarse en la unificación de las peculiaridades llevadas a cabo por el Imperio Romano (véase E. Peterson, *Der Monotheismus als politische Forme,* 1935).

De este modo, el problema de la unidad y unicidad de Dios pasó al terreno de la política. La unidad de Dios sirvió para justificar la existencia del Imperio Romano. La unidad en el siglo y en la tierra están en correspondencia la una con la otra. Para los políticos la unidad de Dios se convirtió en una fundamentación perfecta del Imperio Romano. Más aún: la idea de que la monarquía eterna de Dios es un modelo de la Constitución del Imperio Romano, la idea de que esta Constitución no es más que una proyección de lo eterno en lo temporal, ha inducido a muchos soberanos absolutistas y a sus teólogos oficiales a exagerar la unidad de Dios Les pareció que hasta la Trinidad personal de Dios podía constituir un peligro para la monarquía terrena. De este modo llegaron a afirmar que el Padre es Dios en sentido propio y estricto, mientras que el Hijo será un ser divino de rango inferior y subordinado al Padre. El subordinacionismo se asignó así un carácter político.

Tiene razón Celso cuando afirma que las idiosincrasias de los pueblos tienen su origen en la Providencia de Dios (*Gén.* 2, 8; *Act.* 17, 3), es decir, tienen valor y derecho a la existencia, propios y autónomos. Pero perdió de vista que es el Dios único el que ha creado las peculiaridades nacionales (en oposición a las tendencias unitarias que se manifestaron en la construcción de la torre de Babel), y que, por consiguiente, todos los pueblos están obligados a servirle.

6. Constituye una especie de politeísmo práctico la admisión de diferentes legislaciones para cada una de las esferas vitales, ya se trate de la vida social o de la vida particular, y también el comportamiento de los que consideran las cosas de aquí abajo como si fuesen los valores supremos de la existencia. Aunque haya desaparecido el politeísmo antiguo, el politeísmo práctico del cual acabamos de hablar sigue predominando en los grados supremos del desarrollo cultural humano. Sus dioses ya no son Apolo, Zeus

o Júpiter, sino el poder, la riqueza, el placer, el Estado, la Humanidad (véase el § 31).

7. La unicidad de Dios es el fundamento de la unidad de la Creación y de la Historia; es decir, de la unión que liga a los hombres y las cosas entre sí, y, especialmente, a los hombres con las cosas. No se opone a la unidad del mundo fundada en la unicidad de Dios y garantizada por ella la existencia de importantes diferencias de rango entre los hombres, los pueblos y los períodos históricos, ni a las contradicciones que existen entre éstos.

8. De modos diferentes, explica la Teología que la Trinidad de las Personas divinas no destruye la unidad y unicidad de Dios.

a) En la explicación de la Trinidad—hicimos mención de ella en otro lugar—, elaborada especialmente por San Agustín, pero representada también por varios teólogos de la época nicena y postnicena, la unidad de Dios se funda en la unicidad de la esencia divina. Según este punto de vista, la esencia divina única aparece en primer plano, como dijimos arriba, mientras que las tres Personas divinas ocupan un segundo lugar, en lo que concierne a nuestro modo de verlas. La conciencia creyente fija su atención primeramente en la esencia; las Personas ocupan el segundo puesto. Con ello no se niega ni se atenúa la realidad y diversidad de las Personas. Pero como quiera que el hombre no puede abarcar con una sola mirada la esencia y las Personas, concentra primero su atención sobre la esencia y contempla luego las Personas. Según esta opinión, la palabra Dios, sin aditamento alguno, designa la esencia divina única, existente bajo la forma de tres Personas.

Esta concepción explica el hecho de que en la Edad Media se haya tratado frecuentemente el problema de si a la esencia, en cuanto tal, corresponde una subsistencia. Es preciso contestar afirmativamente en tanto que la esencia existe trascendentalmente, sin depender de la Naturaleza ni de la Historia; es decir, en tanto que la esencia tiene un carácter «absoluto».

El problema que aquí nos interesa, relativo al modo de compaginar la Trinidad y la unidad en Dios, se puede resolver con Santo Tomás de Aquino, desde el punto de vista agustiniano, de la siguiente manera. La esencia divina es tal que existe de tres modos, a saber: bajo la forma de Padre, de Hijo y de Espíritu. Estos tres modos sólo pueden ser realmente distintos los unos de

los otros en caso de que cada uno de ellos sea de alguna manera distinto de la esencia. Y, efectivamente, tal es el estado de cosas que encontramos en Dios. Cada uno de ellos es en realidad objetivamente la esencia misma, pero se distingue de ésta lo mismo que un modo de ser se distingue de la realidad de la que es modo. Se puede decir que esta distinción es virtual, real-modal o formal (Duns Escoto). La identidad real de la esencia y de los modos de existencia de esa esencia constituye el fundamento de la unidad de Dios. La distinción virtual es el fundamento de la Trinidad real de Personas. Trataremos detalladamente este punto cuando estudiemos las relaciones divinas.

b) Como ya vimos en otro sitio, la antigüedad cristiana disponía de otro método destinado a compaginar la unidad y la Trinidad de Dios. En la Teología preagustiniana—en la griega, especialmente—predominaba un punto de vista según el cual las tres Personas divinas se hallan en el primer plano de la conciencia creyente, mientras que la esencia ocupaba el segundo. Del mismo modo que el punto de vista agustiniano no disminuye la realidad de la Trinidad, así también el modo de ver griego no atenúa la unidad. Según este segundo punto de vista, la palabra «Dios» designa, en primer término, al Padre y no a la esencia divina. La actitud representada por los teólogos occidentales se funda sobre todo en reflexiones filosóficas, mientras la actitud de los teólogos griegos se atiene al modo de hablar de la Sagrada Escritura, aunque no de forma exclusiva. Como ya observamos, cuando estos teólogos hablan de Dios se refieren casi siempre a la primera Persona divina. Se consideraba al Padre como el aval de la unidad de Dios, en tanto que Él es la fuente homogénea de la Trinidad divina y en tanto que comunica la naturaleza divina al Hijo y al Espíritu, sin multiplicarla.

9. Supuesta esta tensión entre la unidad y la Trinidad de Dios, cabe preguntar hacia dónde tiende el acto de fe trinitaria: hacia la naturaleza divina única, hacia las tres Personas o hacia una sola de las tres Personas. Según el punto de vista occidental, podemos dirigirnos en nuestras oraciones a la esencia divina única, prescindiendo de que Dios existe bajo la forma de Trinidad personal. Pues aunque no es una Persona, existe por sí misma de una manera trascendental y subsistente, de forma que se puede llegar a un encuentro personal entre Dios y el que ora. El poder

prescindir de la Trinidad personal de Dios (abstracción) se funda en el carácter indirecto de nuestro conocimiento de Dios; por eso, en el estado de binaventuranza no se dará esta forma de oración. En ella queda relegada a segundo plano la preponderancia de la personalidad trinitaria de Dios para la realización de nuestra fe.

Al punto de vista de los griegos corresponde otra forma de oración: se trata de la oración dirigida al Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo (véase la Cristología y el tratado sobre la Gracia). Este modo de oración es el que Cristo ha enseñado a los cristianos. Cuando Cristo revela que Dios es nuestro Padre, se refiere a la primera Persona divina, no al Dios trino, en tanto que éste se comportará paternalmente para con los hombres. El Padre de Cristo y el Padre de los hombres es uno e idéntico. (Véanse los textos de la Escritura del § 44, 2, *b*). Cristo es el primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8, 29). Nosotros estamos destinados a participar en su filiación, y por eso el Padre de Cristo ha de ser nuestro Padre (*Gál.* 4, 4-7). El Espíritu Santo opera la unión con el Hijo. El Espíritu Santo toma posesión de la criatura, la incorpora al cuerpo místico del Hijo: a la Iglesia, al pueblo de Dios, cuya cabeza es Cristo. La hace semejante al Hijo y la convierte de esta manera, análogamente, en hijo de Dios. Por eso la oración cristiana es una contemplación del semblante del Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo; en esa oración el hombre se presenta ante el Padre y habla con Él. A los que se han hecho semejantes a Él, Cristo les saca de la estrechez del mundo y les lleva ante la faz de Dios, del Padre, del mismo a quien Él ha ascendido a los cielos. El Hijo introduce al creyente en el círculo de los ángeles y de los santos, conduciéndole al Padre; en unión con el Hijo, puede presentarse ante Dios pronunciando la palabra «Padre» (*divina institutione formati audemus dicere*: *Pater noster*).

Esta forma de acto de fe es totalmente trinitaria. Alcanzará el grado supremo de perfección en el cielo cuando el hombre participe en la vida patente del Dios uno y trino.

Conviene observar que no es completamente ajena a la piedad de tipo agustiniano-occidental. Esto es lo que demuestra San Anselmo de Canterbury, para sólo citar un ejemplo, al escribir en su *Proslogion*, capítulo 23: «Este bien eres Tú, Dios Padre; ésta es tu Palabra, es decir, tu Hijo... Eso mismo es el amor común a Ti y al Hijo, es decir, el Espíritu Santo, que procede de los dos.» Sobre todo es el modo de orar, casi exclusivo de la liturgia ro-

mana. En ella, no obstante, dirígense las oraciones algunas veces al Dios trinitario mismo, preferentemente en fórmulas litúrgicas antiguas; por ejemplo, en muchos himnos las oraciones van dirigidas al Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo. (Véase N. Beumer, *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen,* en «Theologie und Glaube», 30, 1938, 504-516. A. Stolz, *Teología de la Mística,* Colección Patmos, Rialp.)

A la unidad de esencia corresponde la unidad del obrar. Por eso vamos a tratar de ella tras haber expuesto la unicidad de Dios.

§ 49

La actividad externa (ad extra) de Dios considerada como acción común del yo divino trino y uno

1. Las manifestaciones de la voluntad de Dios en la esfera no divina van caracterizadas por el hecho de que las ejecuta el Yo personal divino uno y trino. El Padre opera mediante el Verbo en el Espíritu Santo. El Hijo recibe del Padre la voluntad y la acción. El Espíritu Santo las recibe del Padre y del Hijo. A pesar de ello, la actividad *ad extra* es un acto único. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se unen para llevar a cabo una actividad común, sino que operan conjuntamente, en cuanto que son un Yo único. Los tres se diferencian sólo a causa de sus relaciones mutuas intrínsecas. En todo lo que cada una de las Personas es de por sí y para sí, sin tener en cuenta las relaciones con las otras, es decir, en lo que concierne a la esencia, son idénticas, son un Yo divino uno y único. Este Yo es absolutamente arrelativo (no tiene relaciones). Las relaciones divinas se refieren al lado intrínseco en Dios, por decirlo así, y no a la vertiente extrínseca vuelta hacia el mundo. Como quiera que el Ser de Dios no está en relación real con el mundo, es absoluto, independiente y el obrar divino tiene que presentar la misma estructura. Esto quiere decir que las relaciones divinas internas quedan dentro del círculo de lo divino. Frente al mundo, Dios es un Yo único y activo, tanto en lo que se refiere al ser como al obrar. A nuestra vez podemos dirigirnos a Él considerándole como un Tú único y activo (véase el § 48).

2. Este estado de cosas ha sido definido *dogmáticamente: La actividad de las tres Personas divinas* ad extra *es un acto único.* El cuarto Concilio Lateranense ha declarado (*D.* 428): «Padre, Hijo y Espíritu Santo son un solo origen, un solo Creador.»

3. En el Evangelio de San Juan, Cristo ha revelado diversas veces la unidad del obrar de las dos primeras Personas divinas: 5, 17-19; 5, 36; 10, 37 y sigs.; 14, 10. Es cierto que en estos textos se nos dice que el Hijo no puede hacer nada de por sí, sino que sólo puede hacer lo que le enseña el Padre; pero con ello no quiere decir que los dos participen de diferente manera en una obra dada. Los textos aducidos expresan que el Hijo recibe por generación tanto su esencia como su actividad. La Sagrada Escritura testifica también la unidad del obrar del Espíritu Santo y de las dos otras Personas divinas. El Espíritu Santo reparte los carismas (*I Cor.* 12, 4 y sigs.) lo mismo que el Padre (*Eph.* 1, 3 y sigs.). En su nombre se perdonan los pecados (*Io.* 20, 22) lo mismo que en el nombre del Padre (*Lc.* 11, 4; 23, 34) y del Hijo (*Mt.* 9, 2).

4. Para demostrar la unidad activa de las tres divinas Personas en las operaciones *ad extra,* San Agustín alude a la unidad de la esencia divina y de la voluntad divina idéntica con aquélla. Para ilustrar estas cosas recuerda la estructura del espíritu humano. Detenidamente habla de ello en el *Sermón* 52, cap. 7: «¡Oh Hombre!, ¿tienes tú memoria? Si no tuvieses memoria, ¿cómo habrías podido retener lo que te he dicho? O ¿has olvidado acaso lo que te dije? Ahora bien: esta palabra que acabo de pronunciar *dixi,* estas dos sílabas, no podrías retenerlas si carecieses de memoria. ¿Cómo podrías saber que son dos si se te hubiese escapado la primera en el momento en que resuena la segunda? Pero, ¿por qué voy a detenerme a explicar esto? ¿Para qué voy a esforzarme a trabajar por convencerte? No se puede dudar de que tienes memoria. Otra cuestión: ¿Tienes entendimiento? Ciertamente. Sin memoria no podrías retener mis palabras, sin entendimiento no podrías comprender lo que has retenido. Con el entendimiento te fijas en el objeto que ha conservado la memoria, lo contemplas y al contemplarlo lo percibes, y es cuando se puede decir conoces. Una tercera cuestión: Tienes memoria para retener la palabra que has oído, tienes entendimiento para comprender la palabra que has retenido. Ahora pregunto yo: ¿has comprendido y retenido voluntariamente? Ciertamente, contestas tú. Por consiguiente, tienes voluntad. Y éstos son los tres elementos cuya existencia te había prometido demostrar con tanta claridad que lo percibiese tu espíritu, lo mismo que tus oídos. Tres elementos que están en ti, que tú puedes contar, pero que tú no puedes separar; tres elementos, digo, memoria, entendimiento y voluntad; tres elementos que tú me puedes enumerar uno por uno, pero los cuales, fíjate bien en ello, operan de consuno al mismo tiempo inseparablemente. Dios nos asis-

tirá con su ayuda, siento que efectivamente nos está asistiendo. Al notar que lo comprendéis todo y bien, siento que Dios está ahí. Vuestras exclamaciones de aprobación me convencen de que lo habéis comprendido todo y tengo confianza en que Dios nos seguirá ayudando para comprenderlo hasta el fin. Había prometido demostrar la existencia de tres elementos que se pueden enumerar separadamente, pero que se hallan juntos en la acción. Yo no sabía lo que había en tu espíritu, y tú me lo has mostrado cuando dijiste memoria, y esta expresión, este sonido ha salido de tu espíritu y ha llegado a mis oídos. En este fenómeno de la memoria pensabas tú, pero no lo decías. Estaba en ti mismo y no había llegado hasta mí. Ahora bien: para que pudiese llegar hasta mí, has dado a esta idea un nombre: memoria. Yo lo he oído. He oído las cuatro sílabas que constituyen el nombre de memoria. Es una palabra de cuatro sílabas, una denominación, un sonido que ha llegado hasta mis oídos y ha producido en mi entendimiento una idea. El sonido ha dejado de resonar, pero la idea que ha entrado en mí queda en mi interior tal como tú me la has dado. Y a hora pregunto yo: Tú has pronunciado la palabra memoria y ves con toda claridad que sólo designa la memoria; las otras dos potencias tienen nombres propios: a una la llamamos entendimiento, a otra voluntad, y no memoria; sólo a la memoria la corresponde esta última denominación; pero, ¿qué operaciones has ejecutado para decir esta denomición, para forma: estas cuatro sílabas? La palabra que pertenece sólo a la memoria ha sido producida por tu propia memoria, la cual ha conservado la palabra en cuestión; por el entendimiento que ha percibido y comprendido la idea conservada en la memoria; y por la voluntad que ha contribuído a expresar la idea comprendida. ¡Alabado sea Dios! Nos ha asistido con su ayuda, a vosotros y a mí. Os lo digo con confianza: había tenido miedo de emprender esta discusión y de tratar sobre esta cuestión. Tenía miedo de que quizá iba a ofrecer un puro entretenimiento a los espíritus que comprenden con facilidad, mientras que los menos habituados a pensar se iban a aburrir en sumo grado. Ahora bien: la atención con que me habéis escuchado y la rapidez con que me habéis comprendido me demuestran que no os habéis contentado con oír mis palabras; habéis sido más ligeros que el vuelo de mis pensamientos. ¡Alabado sea Dios!» (Cfr.: P. G. Longhaye, *Die Predigt,* 1936, 132-133).

Aunque los Padres griegos consideren también al Padre como fuente de las Personas divinas y de las operaciones *ad extra,* diciendo que el Padre lo opera todo mediante el Hijo en el Espíritu Santo, están completamente convencidos de la unidad operante en todo lo *ad extra,* de tal modo que hasta deducen de esa unidad la unidad de la esencia. Con este modo de expresarse sólo pretenden indicar que la segunda y la tercera Personas divinas deben a su procedencia del Padre tanto la esencia como la actividad; o sea, que la unidad de acción emana internamente de las fuentes divinas. (Véase el tratado sobre la Creación.)

5. Según la reflexión teológica, la unidad de acción en las

obras divinas *ad extra* se deriva de la unidad de la esencia y de la simplicidad de Dios. La actividad *ad extra* no es más que la naturaleza en tanto que le corresponde una relación *ad extra*. Aquí no se puede objetar que las actividades son propias de las Personas. En efecto, las tres divinas Personas operan en el orden de las procesiones por medio de la naturaleza divina única, realmente idéntica con ellas, y por medio de la voluntad y del conocimiento divinos y únicos.

§ 50

Las misiones

Una de las formas especiales de la actividad divina la constituyen las misiones divinas.

1. La Sagrada Escritura y la Tradición oral nos garantizan el *hecho* de que hay misiones divinas.

a) La Sagrada Escritura testifica tanto la *misión del Hijo* como la del Espíritu Santo. En el Evangelio de San Juan leemos (3, 16 y sigs.): «Porque así amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, a fin de que todo el que crea en Él, no perezca, sino alcance la vida eterna. Porque no envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él.» En el capítulo quinto (versículo 23) se nos transmite la siguiente palabra de Cristo: «El que no honra al Hijo, no honra tampoco al Padre que le envió» (véase *Io.* 5, 36-38). El Apóstol San Pablo escribe a los gálatas (4, 4): «Mas cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios desde el Cielo de cabe Sí a su propio Hijo, hecho hijo de Mujer, sometido a la sanción de la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la sanción de la ley, a fin de que recobrásemos la filiación adoptiva.»

b) El Evangelio de San Lucas, por ejemplo, testifica la *misión del Espíritu Santo.* Según Lucas, 24, 49, Cristo declara en sus palabras de despedida: «Y he aquí que yo envío la Promesa de mi Padre sobre vosotros; y vosotros permaneced quietos en la ciudad, hasta que seáis revestidos de fortaleza desde lo alto.» En las palabras de despedida de Cristo, transmitidas por San Juan, leemos lo siguiente (14, 16-26): «Y Yo rogaré al Padre, y os

dará otro Abogado para que esté con vosotros perpetuamente: el Espíritu de la Verdad, que el mundo no puede recibir...» «Mas el Paráclito, el Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre, Él os enseñará todas las cosas y os recordará todas las cosas que os dije Yo.» Según San Juan (capítulo 15, versículo 26), Cristo dijo: «Mas cuando viniere el Paráclito que Yo os enviaré de cabe el Padre, Él dará testimonio de Mí. Y vosotros podéis también dar testimonio, ya que desde el principio estáis conmigo.» (Véase también 16, 7; *Gál.* 4, 6.)

2. Estos textos atestiguan el hecho de las misiones divinas. Al mismo tiempo demuestran que sólo el Hijo y el Espíritu Santo son enviados, mientras que el Padre mismo no es enviado, sino que ejecuta las misiones. En la Sagrada Escritura se dice del Padre que *viene* a los hombres (*Io.* 14, 23).

3. Los hechos relatados en la Sagrada Escritura nos ayudan a comprender mejor las misiones divinas. Bajo el nombre de misión se entiende la comunicación a las criaturaras de una Persona *divina, verificada por otra Persona divina a base de un orden* original intradivino.

La misión comporta, pues, dos notas características:

a) La Persona enviada procede de la Persona que envía.

b) La Persona productora envía la Persona procedente a la criatura racional de tal modo que la Persona enviada se halla presente en la criatura de una manera nueva.

Esta explicación remonta a San Agustín. La misión implica, pues, una actividad de Dios temporal y eterna. En la actividad temporal aparece la eterna en la esfera de la Creación, por decirlo así. La misión es, en cierta manera, la continuación de los procesos intradivinos en el mundo creado por Dios.

A causa de la dependencia que media entre la producción eterna y la entrada en la Creación de la Persona enviada, los teólogos occidentales creen poder afirmar que el Espíritu Santo procede eternamente también del Hijo, puesto que, según el testimonio de la Sagrada Escritura, el Espíritu Santo es enviado también por el Hijo.

4. Debido a la igualdad total de las Personas divinas, la misión no implica, como es natural, ni un mandato, ni un consejo,

ni un deseo de la Persona enviante frente a la Persona enviada. Antes bien, la misión depende de un designio del Dios trino y uno. La misión es voluntaria, tanto en lo que concierne a la Persona enviada como en lo que se refiere a la Persona enviante. El Padre envía al Hijo y al Espíritu Santo en virtud de una decisión amorosa y libre. El Hijo y el Espíritu Santo no sólo están de acuerdo con esta decisión amorosa divina, sino que la ejecutan juntamente con el Padre, adoptándola activamente. Son, pues, enviados porque quieren ser enviados y en tanto que lo son. En cada caso la Persona enviada recibe de la Persona que la produce la decisión libre de dejarse enviar.

5. Debido a la unión íntima y mutua de las tres Personas divinas, la misión de una de ellas implica la presencia de las otras. La misión no implica ni una separación local ni un alejamiento espiritual de la una con referencia a las otras, sino la autocomunicación del Dios trino y uno. La autocomunicación divina se verifica bajo la forma de misión. Dios se comunica a las criaturas racionales, en tanto que el Padre envía al Hijo y al Espíritu Santo. De ahí resulta que la relación de la criatura con respecto a la Persona enviada no es más íntima que la relación entre la misma criatura y la Persona que envía. La misión alude al modo de realización intradivina: al aspecto interno de la autocomunicación de Dios.

6. El efecto formal de la misión es la cohabitación del Dios uno y trino en el hombre. Este cohabitar en el hombre es común a las tres Personas divinas. Cada una de las Personas está presente con la misma intensidad en el hombre a quien Dios se digna enviar.

Si bien no hay diferencia alguna entre las Personas en lo que concierne a la intensidad de presencia de la Persona enviante y enviada, cabe preguntar, sin embargo, si no habrá diferencia en la cualidad de la presencia, en su modo o manera de ser.

a) Los Padres griegos, sobre todo Cirilo de Alejandría, y los teólogos de la época moderna por él influenciados, como los del siglo XIX, especialmente (Cornelius a Lapide, m. en 1623; Petavius, m. en 1652; L. Thomassin, m. en 1695; Bernhard de Rubeis, m. en 1775; Carl Passaglia, m. en 1887, y muchos de sus discípulos: Clemens Schrader, Denzinger, Hettinger, Hergenrö-

ther, especialmente Scheeben, y además A. Scholz, C. M. Jovene, E. Scholl, H. Ramière, Borgianelli, M. Hurter, Th. de Regnon, Hermann Schel, Constantin Gutberlet, y otros) atribuyen a cada una de las tres Personas divinas, sobre todo al Espíritu Santo, una cohabitación especial en correspondencia con la peculiaridad personal de cada una de ellas. A pesar de diferencias doctrinales sobre puntos particulares, estos teólogos defienden unánimemente la siguiente opinión: La cohabitación de Dios en el hombre que vive en estado de gracia le concede a éste una participación en la esencia divina, una especie de coposesión. La participación en la esencia divina se verifica por conducto del Espíritu Santo. Según la doctrina trinaria de los griegos, el Espíritu Santo es la consumación de la vida divina trinitaria. La corriente vital divina brotará en el Padre, pasando desde él hasta el Hijo y a través de éste hasta el Espíritu Santo. En el Espíritu Santo se eleva esa corriente hasta el punto culminante, terminando de este modo su circulación en el ámbito de lo divino interno. Por consiguiente, el Espíritu Santo es en cierto modo la frontera tras la cual comienza la realidad del mundo. Por eso, si la vida divina ha de llegar hasta las criaturas, tiene que pasar a través del Espíritu Santo. Desde el punto de vista de tal idea de la Trinidad representada por los Padres griegos, la cohabitación de las tres Personas divinas se puede explicar de la siguiente forma: El Espíritu Santo, enviado por el Padre y por el Hijo, toma posesión del hombre a quien ha sido enviado, le une consigo mismo y le comunica de esta manera la posesión de la naturaleza divina, idéntica en las tres Personas. Debido al carácter relativo del Espíritu Santo y a su unión íntima e indisoluble con el Padre y el Hijo, fundada en ese carácter, la participación en su ser comporta la unión con las otras dos Personas divinas. Más aún: el Espíritu Santo es enviado para que todos aquellos de quienes ha tomado posesión sean conducidos al Hijo, y, por medio de éste, al Padre. El Espíritu Santo toma posesión del hombre a quien ha sido enviado en nombre del Padre y del Hijo. Debido a ello, su unión con el hombre no es una unión hipostática parecida a la que tuvo lugar en la Encarnación del Logos.

El Espíritu Santo está presente en el yo humano de un modo correspondiente a su peculiaridad personal. Lo mismo cabe decir de las otras dos Personas divinas, cuya presencia es un resultado directo de la presencia del Espíritu Santo. He aquí lo que escribe Scheeben sobre esto: «La Persona enviada aparece entonces como

alguien que ha sido enviado de antemano; como precursor, como alguien que entre primeramente en nuestro interior, sin efectuar propiamente la unión con la Persona que envía por medio de una función especial, y sin presentarse como mediadora entre las dos partes que han de ser unidas. Esta es la idea que corresponde de ordinario al título de enviado; la Sagrada Escritura y los Padres la aplican a la misión del Espíritu Santo. Según los Padres, al movimiento de procedencia de las Personas divinas corresponde un movimiento retrógrado, en tanto que el Espíritu Santo nos une con el Hijo y nos conduce por medio de Él hasta el Padre, al entrar, habitar y operar en nuestra alma. En virtud de la misión y comunicación del Espíritu Santo, llegamos a ser partícipes en la naturaleza divina, somos unidos de esta manera con el Hijo, que vuelve a nacer en nosotros, y a consecuencia de ello entramos en relación con el Padre, que pasa a ser nuestro Padre» (*Die Mysterien des Christentums,* párrafo 31, ed. Höfer). Gutberlet (Heinrich Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* VII, 1897, 60) expone lo que sigue: «De acuerdo con lo dicho, no se trata de una mera *appropiatio* cuando la Sagrada Escritura y la Iglesia nos enseñan que hay una relación especial entre el Espíritu Santo y el alma en estado de gracia... Esta relación entre el alma y el Espíritu Santo es propia de esta Persona, no una relación *appropiatio.*» Concedámoslo: no le es propia en el sentido ordinario, en el sentido de que sólo el Espíritu Santo estuviese en relación especial con la Gracia. Ya hemos visto que a las tres Personas les corresponde tal relación. Pero a cada una de las Personas les corresponde de una manera especial, de acuerdo con su peculiaridad personal, no a las tres en tanto que todas ellas poseen la misma naturaleza divina. Hablando con exactitud, la relación establecida por la Gracia se halla entre la *propietas* y la *appropriatio,* y en este sentido no pertenece ni a la una ni a la otra categoría.

Se trata de un malentendido cuando se atribuye a los susodichos teólogos modernos la opinión de que, según ellos, sólo al Espíritu Santo le corresponde el cohabitar en el hombre. En virtud de la misión, la cohabitación atañe a las tres Personas divinas, pero a cada una de ellas en correspondencia con su peculiaridad personal.

Estos teólogos están convencidos también de que su doctrina no está en contradicción con el dogma que define que la actividad de Dios *ad extra* con respecto al mundo no es triple, sino única (véase el § 49). Según ellos, la misión y la cohabitación no es una

actividad extradivina, entendida esta palabra en el sentido corriente. Además, la presencia de las tres Personas divinas, fundada en la misión, es afirmada y querida por cada una de las Personas en el acto voluntario uno e idéntico, en el acto que ejecutan cada una de las Personas divinas de acuerdo con su peculiaridad personal.

b) Prescindiendo de los teólogos arriba nombrados, la mayor parte de los cuales gozan de gran prestigio, la Teología occidental no tiene en cuenta que las tres Personas divinas habitan y operan en el hombre en conformidad con su oposición relacionada. En la cohabitación de las Personas divinas no ve más que la presencia de la esencia divina única en la criatura racional, presencia que corresponderá del mismo modo a cada una de las Personas. Si bien la Sagrada Escritura y los Santos Padres parecen atribuir al Espíritu Santo una presencia especial, la Teología occidental piensa que se tratará aquí de una apropiación (véase el § 51).

Estos problemas se estudiarán detenidamente en el tratado sobre la Gracia.

7. La misión tiene una finalidad sobrenatural. Hemos visto que el resultado de la misión es una especial y más intensa presencia de Dios, que sobrepasa el grado de la presencia general divina. Está destinada a realizar el reinado de Dios en el hombre, así como la santificación y salvación de ese mismo hombre, las cuales se basan en el reinado de Dios. Aun sobrepasando el grado de la presencia general de Dios en las criaturas, es inferior a la presencia de Dios que encontramos en la encarnación del Logos. Se halla en el medio entre la Encarnación y la presencia de Dios en el mundo, que se deriva del hecho de la Creación. Es un misterio profundo, y la razón creyente no llegará nunca a comprenderlo totalmente.

Los teólogos han tratado de explicar el misterio de la presencia de Dios en el hombre que está en estado de gracia. De esta manera han surgido diferentes teorías explicativas. Siguiendo a Santo Tomás, se podría interpretar el misterio de la presencia del Dios que se comunica a las criaturas por medio de las misiones: el Espíritu Santo llena y compenetra el alma del que está en estado de gracia, lo une con Cristo y graba en él la imagen de Cristo. Por medio de Cristo asciende hasta el Padre en el Espíritu Santo en el hombre que vive en la gracia. Dios obra en él, hace que sea introducido en la esfera de la vida divina trinitaria, que participe

en ella. De ordinario, nuestra conciencia no percibe estos procesos, los cuales, no obstante, nos ofrecen la posibilidad de un nuevo conocimiento de Dios, de un nuevo amor de Dios; nos permiten gustar a Dios. Durante el tiempo de la peregrinación aquí abajo no llegará a realizarse plenamente esta posibilidad concedida al hombre por la Gracia. Aquí en la tierra se realiza de un modo imperfecto en el abandono con que el creyente se entrega a Dios. Este abandono, esta entrega adquiere un grado especial de intensidad en «la visión de Dios» concedida a los místicos. Pero sólo en el cielo alcanzará pleno desarrollo la posibilidad de una unión especial con Dios fundada en las misiones. El cielo no es más que la participación en el intercambio vital de las tres Personas divinas. Esta participación perfecta en el intercambio vital trinitario comienza y se fundamenta aquí en la tierra.

La doctrina que enseña que el hombre en estado de gracia entra en la esfera del intercambio vital de las tres Personas divinas durante el tiempo de la peregrinación terrena, bien que de una manera oculta, ha inducido a los místicos a buscar, experimentar y vivir la vida trinitaria divina en las profundidades del alma (castillo del alma, morada interior, ápice del alma, nacimiento de Dios en el alma, etc.). Véase el tratado sobre la Gracia.

8. Las misiones pueden ser visibles e invisibles. Las misiones son visibles cuando la comunicación de la Persona enviada va acompañada de un símbolo visible, pero cuyo sentido sólo conoce el creyente (la paloma en el bautismo de Jesús, descenso del Espíritu Santo el día de Pentecostés bajo la forma de lenguas de fuego). La misión es invisible cuando se comunica a la Persona elegida sin signo alguno exterior y visible; es decir, cuando sólo podemos afirmarla en actos de fe, sin que haya posibilidad alguna de constatarla experimentalmente. La misión visible puede ser sustancial o accidental. La Encarnación es una misión visible y sustancial; el descenso del Espíritu Santo bajo la forma de paloma, es una misión visible accidental.

9. En la Encarnación se da la plenitud de la misión. El Hijo de Dios es enviado a la naturaleza humana de tal modo que el Yo del Hijo divino llega a ser el yo de la naturaleza humana en la cual ha entrado, estando presente en la Historia y en la naturaleza humanas. Después de la Encarnación las misiones son tales que pasamos a estar unidos con Cristo.

10. El Hijo de Dios, realmente unido con nosotros por medio de su naturaleza humana gloriosa, nos envía su Espíritu, envía al Espíritu Santo. Cristo es el portador, poseedor, dispensador y mediador del Espíritu Santo (A. Wirkenhauser, *Die Christus-Mystik des heiligen Paulus,* 50). El Espíritu Santo fluye, en cierto sentido, de la naturaleza gloriosa de Cristo, naturaleza humana compenetrada por el Espíritu Santo; fluye de Cristo, que ha pasado a ser un Espíritu dispensador de vida (*I Cor.* 15, 45; véase el § 44, 2, *b*), *aa*) y *bb*); y el tratado sobre la Iglesia), y se derrama sobre los cristianos (*Io.* 20, 22; *Act.* 2, 1 y sigs.; 4, 8; 25, 31). De este modo, los cristianos se convierten en templos del Espíritu Santo (*I Cor.* 3, 16; 6, 19; *II Cor.* 6, 16). El Espíritu Santo, presente en el yo humano, ilumina e inflama al hombre con su luz y con su fuego (San Ambrosio, *De Spiritu Sancto,* liber I, ca. 6, cap. 16). Es decir, al mismo tiempo que la comunicación del Espíritu Santo, y por medio de ella, surge en nosotros la vida divina accidental, la Gracia santificante. El fundamento de esto se halla en la unión con Cristo establecida, asegurada y ahondada por el Espíritu Santo (*Rom.* 5, 5; véase el tratado sobre la Gracia).

Siendo Cristo la cabeza de la Iglesia, sólo se puede participar en su Espíritu por medio de la Iglesia, de la cual el Espíritu Santo es corazón y alma, como enseñan San Agustín y Santo Tomás de Aquino (véase el tratado sobre la Iglesia).

He aquí lo que escribe San Agustín: «Por consiguiente, el que posee al Espíritu Santo, ése está en la Iglesia, la cual habla en todos los idiomas. El que está fuera de la Iglesia carece del Espíritu Santo. En efecto, el Espíritu Santo se ha dignado descender, se ha dejado oír en los idiomas de todos los pueblos para que se sepa que posee al Espíritu Santo todo el que vive en unión con la Iglesia, la cual habla en todos los idiomas» (*Sermón* 368, 2). En otra ocasión escribe lo siguiente: «Que nadie se atreva a afirmar: yo he recibido el Espíritu, ¿por qué, pues no puedo hablar en todos los idiomas? Hermanos míos, si queréis tener el Espíritu Santo, entonces tened en cuenta lo que os voy a decir: Nuestro espíritu, el espíritu por medio del cual vive el hombre, se llama alma; así es en efecto, el espíritu por medio del cual cada hombre vive su vida especial se llama alma. Ya veis lo que el alma rinde en el cuerpo. Da vida a cada uno de los miembros, ve con los ojos, oye con los oídos, huele con la nariz, habla con la boca, con las manos trabaja y anda con los pies. Comunica la vida a todos los miembros, les señala a todos su función. El ojo no oye, el oído no puede ver, la lengua no ve, el oído o el ojo no hablan. Pero todos viven: vive el oído y vive la lengua; las funciones son distintas, la vida es común. Eso mismo sucede con la Iglesia de Dios. En un santo obra milagros, en otro conserva la virginidad, en otro, la castidad conyugal; en el uno, esto; en el otro, aquello. Todos desempeñan la función espe-

cial que les corresponde, pero todos disponen de la misma vida y del mismo modo. Lo que es el alma con respecto al cuerpo del hombre, eso mismo es el Espíritu Santo con respecto al cuerpo de Cristo, es decir, con respecto a la Iglesia. El Espíritu Santo ejecuta en la Iglesia total lo mismo que ejecuta el alma en los miembros de un cuerpo dado. Pero prestad atención a las cosas de que os debéis guardar. Prestad atención a lo que debéis observar y a lo que debéis temer. Sucede a veces que se corta un miembro del cuerpo humano, una mano, un dedo, un pie. ¿Acaso se va el alma con el miembro cortado? Mientras estaba en el cuerpo, tenía vida; pero tan pronto como se le corta, pierde la vida. Igualmente el hombre es cristiano-católico mientras vive en el Cuerpo. Separado de él, se hace hereje. El miembro separado carece de la compañía del Espíritu. Por tanto, si queréis vivir del Espíritu Santo, debéis permanecer firmes en el amor, amar la verdad, desear la unidad, para que así alcancéis la eternidad» (*Sermón* 267, 4). Según Santo Tomás, el Espíritu Santo baja de Cristo glorificado a todos sus miembros (*Comentario a la Carta a los Romanos*, 12, 2). En lo demás defiende la doctrina occidental. Cfr.: S. Tromp, *De Spiritu Sancto, anima Corporis Mystici*. Vol. I: *Testimonia selecta e Patribus Graecis*, 1932. Vol. II: *Testimonia selecta e Patribus Latinis*, 1932.

§ 51

Las apropiaciones

1. A pesar de la unidad y unicidad de la actividad *ad extra* de las tres Personas divinas, se atribuyen de manera especial a cada una de las Personas obras determinadas. Se llama apropiación a aquella manera de expresarse que atribuye a una determinada Persona propiedades esenciales y sustanciales comunes a las tres Personas, u obras divinas *ad extra* ejecutadas por las tres Personas. Este modo de expresión se encuentra en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, pero ha sido elaborado y explicado por la Teología escolástica de la Edad Media.

2. La apropiación no es un procedimiento arbitrario. Antes bien, se funda intrínsecamente en la peculiaridad de la Persona divina a la cual se atribuye una propiedad o una actividad. Por consiguiente, es un procedimiento apto para hacer destacar con más precisión y claridad la peculiaridad personal. La apropiación presenta en cada caso a una determinada Persona no sólo en su ser autocéntrico, sino también en su actividad. Las apropiaciones, empleadas ya por la Escritura y los Santos Padres, nos ayudan a formarnos una idea viva de cada una de las Personas, así como de sus relaciones con el mundo.

3. Las principales apropiaciones son las siguientes: al Padre, en cuanto que es origen y fuente de las dos otras Personas, se le atribuye la eternidad, la unidad y el poder; al Hijo, en cuanto que es palabra e imagen de todos los tesoros de la ciencia divina, se le atribuyen la sabiduría, la verdad, la hermosura y la igualdad; al Espíritu Santo, en cuanto que es el lazo amoroso y personal del Padre y del Hijo, respectivamente, la consumación de la vida divina, se le atribuyen la bondad, la santidad, la delicia y la beatitud.

Con respecto a la actividad de Dios en la obra de la Creación, se le atribuye al Padre la causalidad eficiente (*ex quo*); al Hijo, la causalidad ejemplar (*per quem*), y al Espíritu Santo, la causalidad final (*in quo*). Véase *Rom.* 11, 36, así como el final del Canon de la Misa. Además se atribuye al Padre la decisión, al Hijo la ejecución y al Espíritu Santo la consumación; asimismo se atribuye al Padre la Creación, al Hijo la Redención y al Espíritu Santo la Santificación.

4. Para comprender debidamente las apropiaciones, especialmente las que se refieren al Espíritu Santo, es preciso tener en cuenta que Él es—como veremos—la realización y revelación intradivinas del amor de Dios, de la unión entre el Padre y el Hijo. Como quiera que el amor de Dios es el fundamento de todas las obras divinas, tanto de la Creación como de la Redención, mientras que por otra parte las obras divinas *ad extra* se ejecutan en el orden de los orígenes intradivinos, tales obras se atribuyen con razón al Espíritu Santo. En numerosos pasajes de la Sagrada Escritura encontramos esta atribución. Según las descripciones de la Escritura, el amor de Dios se halla como estancado en el Espíritu Santo y fluye desde allí en virtud de un designio voluntario de Dios, desbordándose más allá de las márgenes divinas. Al Espíritu Santo se le atribuye la producción de la naturaleza humana, a la cual fué enviada la Palabra de Dios (*Mt.* 1, 18-20; *Lc.* 1, 35). Cristo estaba lleno del Espíritu Santo. Fué el Espíritu Santo el que le impulsó (*Lc.* 4, 1; 14, 18 y sigs.; 10, 21). Por ser el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo es también el Espíritu de la Iglesia, del cuerpo de Cristo. Él es el que efectúa en la Iglesia los diversos dones de la Gracia destinados a fomentar la vida eclesiástica (*I Cor.* 12, 4). El Espíritu Santo es quien habla por medio de los Profetas y el que ha movido a los escritores del Nuevo Testamento a redactar sus escritos (*II Pet.* 1, 21; Credo).

Santo Tomás de Aquino observa que en el símbolo de la fe la confesión de fe en la Iglesia está a continuación de la confesión de fe en el Espíritu Santo, por ser Éste el que da vida y une a la Iglesia (*Sent.* 3, dist. 25, q. 1 ad 2). «Donde opera el Espíritu de amor de Dios desaparece la separación y el aislamiento, deja de existir el yo solitario e independiente y en su lugar aparece el «nosotros» amante y amoroso. Por eso tiene que surgir de Cristo, cabeza henchida de espíritu, una nueva comunidad cuya alma, cuyo principio vital y corazón es el Espíritu Santo»: el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza. «Como quiera que esta comunidad no es otra cosa que la Iglesia misma, fundada objetivamente en la Encarnación de Cristo, cabeza de la Iglesia, a quien Cristo emancipó del pecado y del poderío de la muerte por medio de la Cruz, la cual fué instituída por el Señor como comunidad visible y que apareció el día de Pentecostés insuflando el Espíritu Santo, por todo esto la Iglesia y el Espíritu pertenecen uno a otro tan íntimamente como lo confesamos exteriormente en el símbolo de la fe» (Fr. Hofmann, *Ich glaube an den Heiligen Geist,* pág. 14, en *Ich glaube,* editado por R. Grosche, 3.ª ed., 1937). «En la comunidad, primeramente, y por medio de su órgano, opera el Espíritu Santo, el cual en otros tiempos habló por medio de los Profetas, como Espíritu de verdad, para preservarla de todo error, haciendo partícipe en la verdad al individuo particular unido con ella, comunicándole la fuerza necesaria para vivir conforme a esta verdad y para confesarla públicamente (Gracia confirmante); como Espíritu de santidad, para purificarla y convertirla en esposa santa e inmaculada, por medio de los sacramentos, en los cuales, como en recipientes exquisitos, se conservan los méritos de Cristo para ser repartidos entre los miembros (*Eph.* 5, 25 y sigs.); como Espíritu de amor, para juntar a todos los miembros en una unidad universal fundada en Cristo, sobrepasando toda clase de fronteras naturales separatorias, la raza, el pueblo, el sexo, la posición social (véase *I Cor.* 12, 13; *Gál.* 3, 28), y señalando a cada uno de los miembros de esta unidad la función que ha de desempeñar en el servicio de la totalidad, conforme a su modo de ser y de pensar» (*locución citada,* pág. 15 y sigs.). (Véase el tratado sobre la Iglesia.)

El particular participa en la obra de la Redención de Cristo en tanto que es miembro de la Iglesia, del Pueblo de Dios. Se atribuye al Espíritu Santo la incorporación a la Iglesia, que ha sido instituída por el Dios uno y trino, incorporación que se verifica por medio de la fe y del bautismo. El Espíritu Santo conduce

los hombres a Cristo. Él es el que opera la renovación y el renacimiento (*Io.* 14, 12 y sigs.; 16, 5 y sigs.; *Tít.* 3, 5). Por otra parte, la unión con Cristo tiene como resultado una nueva presencia del Dios uno y trino (véase el § 50 y el § 49). La actividad de este Dios se atribuye también, de manera especial, al Espíritu Santo. Del mismo modo que es alma y corazón de la Iglesia, así también es Él *dulcis hospes animae,* el nuevo principio de vida, también del particular. El Espíritu Santo produce y testifica nuestra filiación divina, es el garante de nuestra salvación, de nuestra resurrección (véase el § 44, 2, *bb*), la luz que ilumina nuestro espíritu y el fuego que inflama nuestro corazón (secuencia y oración de Pentecostés). En Efesios 2, 18, se resume todo esto por medio de una fórmula breve: «Pues por Él tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo espíritu al Padre.» «Participando en la vida de Cristo glorioso, que se ha convertido en Espíritu dispensador de la vida (*I Cor.* 15, 45), participamos en su Espíritu, en el Espíritu Santo. Como quiera que Éste es una acción amorosa de abandono al Padre y (véase § 58) al Hijo, o para emplear una atrevida expresión de San Gregorio de Nisa (en: *Liber quod non sunt tres dii*), hallándose el Espíritu Santo en un estado de continuo movimiento hacia el Padre y el Hijo (naturalmente, aquí no se trata de un proceso temporal, ni de una separación ni evolución, sino de una acción en cuanto tal), somos arrastrados por la corriente dinámica los que estamos unidos con Él. El que está lleno del Espíritu Santo se mueve incesantemente hacia el Padre, bien que no perciba conscientemente este movimiento (véase el tratado sobre la Gracia y sobre la Confirmación).

La misma actividad se atribuye unas veces a Cristo, otras veces al Espíritu Santo; la razón de ello consiste en que Cristo opera en el Espíritu Santo, mientras que Éste obra por medio de Cristo. Para explicar y fundamentar lo que venimos exponiendo, vamos a presentar algunos textos de los Padres:

Novaciano, *De Trinitate,* 29: «El orden de la razón y el poder sublime de la fe nos advierten que después de exponer las palabras y escritos relativos al Señor debemos anunciar la fe en el Espíritu Santo, al cual fué prometido a la Iglesia, habiéndola sido concedido en el momento oportuno. Este es el que fortifica el corazón y el entendimiento de los hombres, el que esclarece los misterios del Evangelio y de las obras de Dios. Los que habían sido fortalecido por Él no han temido en el nombre del Señor ni cadena ni prisiones. Más aún: incitaron a los poderes terrenos a que les atormetasen, porque habían recibido de Él coraza y fuerza. En efecto, llevaban dentro de sí los dones que este Espíritu ha entregado y consagra-

do a la Iglesia, su esposa, para adorarla. Este es el que elige en la Iglesia a los portadores de su espíritu, el que instruye a los maestros, el que enseña los idiomas, el que hace surgir fuerzas regeneradoras, el que obra milagros, el que comunica el don de discernimiento de los espíritus, el que otorga poder para gobernar, el que inspira la decisiones buenas, comunicando y otorgando otros dones de la Gracia. De esta manera eleva a la Iglesia totalmente y en todas partes a un grado supremo de perfección. Éste es el que después del bautismo vino al Señor bajo la forma de paloma, permaneciendo por encima de Él. Sólo en Cristo habita totalmente y con absoluta plenitud, sin limitación de medida o de participación. A Cristo le ha sido comunicado y enviado superabundantemente con toda su plenitud. De esta manera, los otros podrán participar en sus dones. Porque toda la fuente del Espíritu Santo permanece en Cristo, para que los dones y las gracias pasasen por Él como a modo de por venas. Pues el Espíritu Santo habita en Cristo con superabundante riqueza. Isaías lo había anunciado ya: Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé. Y pronunciará sus decretos en el temor de Yavé (*Is.* 11, 2-3)... Éste es el que doma las concupiscencias insaciables, el que vence los deseos inmoderados, el que extingue el fuego de las pasiones ilícitas, el que somete las tendencias impetuosas, el que hecha fuera la embriaguez, el que condena la avaricia y aniquila el comportamiento desordenado, despertando sentimientos de verdadero amor, comunicando fuerza a los sentimientos, alejando de la Iglesia las herejías, esclareciendo la regla de la verdad, dominando a los herejes, excluyendo a los impíos, manteniendo puro el Evangelio... Hace que los Apóstoles den testimonio de Cristo, en los mártires manifiesta la firmeza de su fe divina, en las vírgenes se convierte en sello de castidad noble y recatada, para los demás cristianos conserva pura y casta la verdadera doctrina del Señor. Destruye a los herejes, y a los que yerran les conduce al buen camino, convence a los infieles, desenmascara a los hipócritas y hace que se conviertan aún personas indignas. De esta manera conserva a la Iglesia en la santidad de virginidad perenne, inconmovible e inmaculada» (K. Schlütz, *Das Zeugnis der Urkirche,* 1936, 48-50).

San Ireneo escribe en su obra *Contra las Herejías* (lib. 4, cap. 38; BKV, II, 141. Véase también el pasaje citado en el párrafo 46, 1, *b*)): «En Dios aparecen al mismo tiempo el poder, la sabiduría y la bondad: el poder y la voluntad, fundando y creando voluntariamente lo que todavía no existía; su sabiduría, ordenando armoniosamente y con método todo lo que es. Pero a causa de su infinita bondad, algunos seres reciben crecimiento, duran a lo largo del tiempo y participan en la gloria de lo increado, otorgándoles Dios sin envidia el bien. En tanto que han sido hechos, no son increados; pero en tanto que subsisten durante largas eternidades, reciben la fuerza de lo increado, puesto que Dios en su gracia les otorga el don de la duración eterna. Y de esta manera, Dios se reserva siempre la supremacía, porque Él solamente, el Increado, existe antes que todo lo demás y es la causa de todo lo que existe. Todo lo demás queda, pues, sometido a Dios. El obedecer a Dios implica duración e incorruptibilidad, y la incorruptibilidad es por su parte la gloria del Increado. Gracias a este orden, a esta armonía y providencia, el hombre creado se convierte en imagen y semejanza del Dios increado queriéndolo y deci-

diéndolo el Padre, operándolo y formándolo el Hijo, otorgando el Espíritu Santo alimento y crecimiento, y el hombre progresa lentamente y alcanza perfección, es decir, llega a las cercanías de lo increado. Porque perfecto es sólo el Increado, es decir, Dios. El hombre tuvo que ser hecho primeramente, luego tuvo que crecer, más tarde tuvo que ser glorificado y finalmente tuvo que ver a Dios. Porque la visión de Dios es nuestra meta y la causa de nuestra incorruptibilidad, y esta incorruptibilidad nos acerca a Dios. Son en absoluto insensatos los que no esperan hasta que se termine el tiempo del crecimiento, atribuyendo a Dios las debilidades de su naturaleza. Estos insaciables y desagradecidos ni conocen a Dios, ni se conocen a sí mismos, si es que no quieren ser lo que son primeramente: hombres sometidos al sufrimiento; e infringiendo la ley del género humano pretenden ser semejantes al Dios creador antes de haber sido hombres, negando toda diferencia entre el Dios increado y el hombre que ha surgido en el tiempo.»

En el libro *Demonstratio praedicationis apostolicae,* primera parte principal, sección primera (BKV, II, 587-589), leemos lo siguiente: «El estado de cosas que de ello se deduce es tal como sigue: existe un solo Dios. Padre increado, invisible, creador de todo, no hay Dios alguno que esté sobre Él, ni hay Dios alguno que esté por debajo de Él. Dios es un ser racional y por eso ha creado mediante la Palabra (razón) todo lo que existe; Dios es también Espíritu y, por consiguiente, lo ha ordenado todo mediante el Espíritu, como dice el Profeta: Por medio de la Palabra de Dios han sido creadas las fortalezas del cielo, y por medio del Espíritu, toda su fuerza. Puesto que la Palabra crea, es decir, produce los cuerpos y comunica subsistencia a todo lo producido, mientras que el Espíritu ordena las diferentes fuerzas y las da forma; con razón llamamos Hijo a la Palabra y Sabiduría al Espíritu. También su Apóstol Pablo dice adecuadamente sobre esto: Un Dios, que está como Padre sobre todos, y que está con todos y en todos nosotros. Porque el Padre está por encima de todos; en cuanto Padre está por encima de todos; en cuanto Palabra está con todos, puesto que mediante ella el Padre lo ha creado todo; y está en todos nosotros en cuanto Espíritu que exclama: Abba, Padre, haciendo a los hombres semejantes a Dios. Ahora bien: el Espíritu muestra la Palabra, y por eso los Profetas anunciaron al Hijo de Dios, mientras que la Palabra hace que el Espíritu sople, y por eso es Él el portavoz de los Profetas y conduce a los hombres hasta el Padre. Y en esto consiste el verdadero orden de nuestra fe, el fundamento del edificio y la seguridad del camino: Dios el Padre, increado, infinito, creador del universo. Este es el primer capítulo principal de nuestra fe. El segundo capítulo principal es luego la Palabra de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Jesús nuestro Señor, que se ha aparecido a los Profetas según la forma de sus profecías y según los designios de la providencia del Padre, Él, por medio de quien ha sido hecho todo lo que existe. Él mismo se hizo hombre entre los hombres, al fin de los tiempos, para consumarlo todo perfectamente. Se hizo invisible y corporal para vencer a la muerte y para mostrar la vida y para establecer comunidad y paz entre Dios y los hombres. El tercer capítulo principal es luego el Espíritu Santo, por medio del cual han predicado los Profetas y los Padres han aprendido las cosas divinas, y por medio del cual los justos progresaron por el camino de la justicia, y el cual en la plenitud de los tiempos ha sido de nuevo derramado sobre los hombres, en toda la tierra, volvien-

do a crear a los hombres para Dios. Por eso nuestra regeneración en el bautismo se verifica por medio de esas tres doctrinas, en tanto que el Padre nos perdona para que reconozcamos mediante su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los que han recibido y llevan dentro de sí al Espíritu Santo son conducidos a la Palabra, es decir, al Hijo. El Hijo, por su parte, les conduce al Padre y el Padre les hace participar en la incorruptibilidad. Por consiguiente, sin el Espíritu no se puede ver la Palabra de Dios, y sin el Hijo nadie puede llegar hasta el Padre. Ahora bien: el conocimiento del Hijo de Dios (se obtiene) por medio del Espíritu Santo; y el Hijo, por su parte, en tanto que dispensador comunica el Espíritu Santo, según la benevolencia del Padre, a aquellos a quienes ha de ser comunicado de acuerdo con la voluntad del Padre y como el Padre lo desee».

San Atanasio escribe en su primera carta al obispo Serapión de Thmuis (núm. 23-25; BKV, I, 435/9): «¿Cómo puede ser uno de entre todas las cosas y pertenecer a aquellos que le reciben Aquél que no es santificador ningún otro y que no participa en ninguna santificación, sino que comunica la santificación, siendo santificadas por Él todas las criaturas? Porque los que afirman esto tendrán que afirmar que también el Hijo, por medio del cual ha sido hecho todo lo que existe, es uno de entre todas las cosas. Se dice de Él que es el Espíritu vivificante; porque está escrito que Aquel que ha resucitado a Cristo de entre los muertos, vivificará también vuestros cuerpos mortales por medio del Espíritu que habita en vosotros. Y el Señor es la vida y el creador de la vida, como dice San Pablo. Y el Señor mismo nos dice: El agua que yo le daré se convertirá en Él en una fuente que salte hasta la vida eterna. Dijo esto del Espíritu Santo que habían de recibir todos los que creen en Él. Las criaturas reciben de Él la vida. Ahora bien: ¿qué semejanza tiene con las cosas creadas el que no participa en la vida, mientras que otros participan en Él, siendo Él el que comunica la vida? O, ¿cómo podrá pertenecer a las criaturas, las cuales reciben en Él la vida por medio del Logos? Se dice del Espíritu que es unción y sello. Pues Juan escribe: Y en cuanto a vosotros, la unción que habéis recibido permanece en vosotros, y no necesitáis que nadie os instruya, sino que como su unción—su Espíritu—os instruirá sobre todo. . Y en el Profeta Isaías está escrito: El Espíritu del Señor está sobre mí, por eso me ha ungido. Y Pablo dice: Después que os habéis hecho creyentes, habéis sido ungidos en Él para el día de la Redención. Las criaturas son selladas y ungidas por Él e instruídas en todo. Ahora bien: si el Espíritu es unción y sello, por medio de los cuales el Logos lo unge y sella todo, ¿qué semejanza o propiedad tienen de común la unción y el sello con las cosas que son ungidas y selladas? Por consiguiente, tampoco desde este punto de vista pertenece Él a la totalidad de las cosas; porque el sello no puede pertenecer a las cosas selladas y la unción no puede pertenecer a las cosas ungidas, sino que es propio del Logos que sella y unge. Porque el ungüente posee el olor y fragancia del que unge, y los ungidos que le reciben pueden decir: Somos la fragancia de Cristo. Y el sello lleva la imagen de Cristo, el cual sella, y los que son sellados y participan en ello, son formados según Él, como dice el Apóstol: Mis hijos, a causa de los cuales sufro de nuevo dolores de parto, hasta que Cristo alcance foma en vosotros. De esta manera sellados tomamos parte en la naturaleza divina, como dice Pedro, y de este modo la Creación entera participa en el Logos.

Se dice, además, que todos participamos en Dios por medio del Espíritu. ¿No sabéis, se nos ha dicho, que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá; porque el templo de Dios es santo, y eso sois vosotros. Ahora bien: si el Espíritu Santo fuese una criatura, entonces no recibiríamos por medio de Él ninguna clase de comunidad con Dios; antes bien, seríamos unidos con una criatura, y nos distanciaríamos de la naturaleza divina puesto que no participaríamos en ella en absoluto. Ahora bien: puesto que se ha dicho de nosotros que participamos en Cristo y en Dios, queda demostrado con ello que el ungüente y el sello en nosotros no pertenece a la naturaleza de las cosas, sino a la naturaleza de Cristo, el cual nos une con el Padre mediante el Espíritu que está en Él. Esto es lo que enseña Juan, como ya se expuso arriba, cuando escribe: En esto conocemos que permanecemos en Dios y Dios en nosotros, en que nos ha dado su Espíritu. Ahora bien: si participamos en la naturaleza divina mediante la participación en el Espíritu, sólo un loco podrá afirmar que el Espíritu tiene una naturaleza creada, y no la naturaleza de Dios. Por eso son deificados aquellos a quienes viene. Pero si Él deifica, está fuera de duda que su naturaleza es divina. Con más claridad se nos dice en el Salmo 103 para refutar esta herejía: Si les quitas el espíritu, mueren y vuelven al polvo. Si mandas tu espíritu, se recrían, y así renuevas la faz de la tierra. Pablo escribe a Tito: Nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros, por Jesucristo, nuestro Salvador. Ahora bien: si el Padre lo crea y regenera todo mediante el Logos en el Espíritu Santo ¿qué semejanza o qué afinidad habrá entre el Creador y la criatura? O ¿cómo podría ser una criatura Aquél en quien todo ha sido creado? Porque de tal blasfemia se deriva también una blasfemia contra el Hijo; por eso, los que afirman que el Espíritu Santo es una criatura, tienen que afirmar que el Logos, por quien todo ha sido creado, es también criatura. Se dice del Espíritu que es imagen del Hijo, y es en realidad tal imagen; porque a los que ha elegido, los ha destinado a la igualdad con la imagen del Hijo. Como quiera que, según lo que conceden, el Hijo no es criatura, tampoco lo será la imagen de Éste. Porque tal como es la imagen, así tiene que ser Aquél de quien es la imagen. Por eso es justo y recto no decir que el Hijo es criatura, puesto que es la imagen del Padre. Por consiguiente, el que cuenta al Espíritu entre las criaturas, tiene que contar al Hijo entre las mismas, injuriando así al Padre, ya que el Hijo es su imagen.

De lo dicho se deduce que el Espíritu es distinto de las criaturas; queda demostrado que es propio del Hijo y no es ajeno a Dios. Porque en las exposiciones precedentes hemos demostrado que es insensata e insolente su sofística pregunta: Si el Espíritu viene de Dios, ¿por qué no se dice también de Él que es Hijo? No obstante, vamos a demostrar también esto ahora. Bien que en las Escrituras no se diga del Espíritu que es Hijo de Dios, sino Espíritu de Dios; se afirma, empero, de Él que está en Dios y que viene de Dios, como escribe el Apóstol. Ahora bien: si Hijo posee la esencia del Padre, por venir Éste, será propio del Hijo, según la esencia, el Espíritu de quien se dice que viene de Dios. En efecto, lo mismo que del Señor, que es Hijo, se dice del Espíritu que es Espíritu de la filiación. Y lo mismo que el Hijo es sabiduría y verdad, así también se dice del Espíritu que es sabiduría y verdad. Además, el Hijo es fuerza de

Dios y señor de la gloria; y del Espíritu, por su parte, se dice que es Espíritu de la fuerza y de la gloria. La Escritura habla de los dos de esta manera. Pablo escribe a los Corintios: Si hubiesen conocido la (verdad), nunca hubieran crucificado al señor de la gloria. Y en otro pasaje: Pues no habéis recibido el espíritu de siervos, para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción. Y en otro lugar: Envió a Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: Abba, Padre. Y Pedro escribió: Bienaventurados vosotros si por el nombre de Cristo sois ultrajados, porque el Espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros. Y el Señor mismo dice que el Espíritu es el Espíritu de la verdad y el Consolador; de lo cual se deduce que en Él la trinidad es perfecta. En Él glorifica el Logos la Creación, en tanto que la conduce al Padre, deificándola y adoptándola. Ahora bien: lo que une la Creación con el Logos no puede ser criatura, y Aquél que convierta la criatura en hijo, no es ajeno al Hijo, porque de lo contrario habría que buscar a otro Espíritu, para que el primero fuese unido por el segundo con el Logos. Pero esto carece de sentido. Por lo tanto, hay que decir que el Espíritu no pertenece a las criaturas, sino que es propio de la divinidad del Padre, y mediante Él deifica el Logos a las criaturas. Ahora bien: Aquél por medio del cual es deificada la creación no puede estar fuera de la divinidad del Padre.»

San Dídimo el Ciego escribe en el segundo libro de su obra *Sobre la Trinidad*, cap. 1: «El Padre ha comenzado mediante la decisión de su benevolencia; el Unigénito ha creado el mundo; el Espíritu de Dios le ha santificado, y mediante la santificación le ha perfeccionado, iluminado, confirmado, provisto de vida, estando enteramente en todo y en cada uno, habiendo sido recibido por todo, a causa de su bondad, pero sin dividirse, sin alejarse y sin cambiar. Antes bien, infunde a todos la vida, sin disminuir y sin dividirse; y sin que su pureza se contamine por el cuerpo que lo ilumina todo de modo divino y hace que en todas partes aumenten la santidad, el amor, la paz, la sabiduría, la alegría, la seguridad y todo el bien, del mismo modo que Él es una irradiación que procede del origen paternal, Él, por medio del cual y por cuya amor Dios Padre, con quien está juntamente en el Cielo, se acerca a nosotros, trata con nosotros y permanece en nosotros.» (Véase H. Schell, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes*, 1885, 111; pueden verse allí mismo muchos otros textos de los Padres.)

San Basilio, *De Spiritu Sancto*, 26, 61, declara: «Lo mismo que la totalidad está en las partes, así también habita el Espíritu mediante sus dones en los miembros particulares adornados con diferentes dones, formando todos el cuerpo de Cristo en la unidad del Espíritu. Nosotros estamos en el Espíritu del mismo modo que las partes están en la totalidad. Porque todos hemos sido bautizados en un mismo cuerpo para un mismo Espíritu».

San León el Grande (*Sermón* 76; BKV, II, 220-223) expone lo siguiente: «Queridísimos míos: Dejemos que arraige en nosotros, para nuestra Salud, la fe de que toda la Trinidad posee simultáneamente la misma fuerza, la misma majestad y la misma naturaleza, de que no obra separadamente, de que no es separable en su amor y no es distinta en su poder, de que juntamente lo llena todo y lo encierra todo en sí. Lo que es el Padre, eso mismo es el Hijo y el Espíritu Santo. La verdadera divinidad

no puede ser en ninguno de ellos ni mayor ni menor. Nuestra fe tiene que pensar la esencia divina de tal modo que las tres Personas no se conviertan en una sola persona, a pesar de que su naturaleza idéntica conserva en todo la unidad. Queridísimos míos, si efectivamente nos hemos apropiado esta fe, entonces no podemos pensar que la repartición de las gracias comenzó con el descenso del Espíritu Santo sobre los discípulos del Señor el día de Pentecostés; tal repartición se continuó en esta ocasión en mayores proporciones. También los patriarcas, los profetas, los sacerdotes, y todos los fieles, que vivieron en tiempos pasados, fueron santificados por el mismo Espíritu y estaban llenos de Él. Sin su gracia nunca se instituyeron sacramentos ni se celebraron misterios. Así, pues, la fuerza de la gracia ha sido siempre la misma, bien que no haya sido siempre idéntica la medida de los dones.

También los bienaventurados Apóstoles poseían el Espíritu Santo antes de la Pasión del Señor. Aun en las obras del Salvador se manifestó la fuerza de su actividad. Cuando el Señor comunicó a sus discípulos el poder de curar enfermedades y de expulsar demonios, no hizo más que conferirles la fuerza del mismo Espíritu mediante el cual el Señor mismo dominaba sobre los demonios. Los judíos impíos negaban que Jesús dispusiese de tal poder y atribuían a Satanás sus acciones divinas y misericordiosas. A causa de esta blasfemia tuvieron que oír el juicio condenatorio del Señor: Por esto os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero. De esto se deduce con claridad que sin la invocación del Espíritu Santo no hay perdón de los pecados, que sin Él nadie puede confesar provechosamente su culpa ni puede orar debidamente, en conformidad con lo que dice el Apóstol: No sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables.

Nadie puede decir: Señor Jesús, si no es en el Espíritu Santo. Tener que carecer de Él es un asunto peligroso y mortal y ocasiona la muerte, puesto que nadie puede obtener remisión de los pecados si es que el Abogado le abandona. Por consiguiente. queridísimos míos, todos los discípulos que creían en Jesús llevaban ya al Espíritu Santo dentro de sí mismos (aun antes del descenso de Éste). Y los Apóstoles recibieron ya el poder de perdonar los pecados cuando el Señor, después de su resurrección, apareció entre ellos, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuvieres les serán retenidos. Pero para alcanzar la perfección que había sido destinada para los discípulos, estaban en reserva mayores dones y una inspiración más potente. Por medio de ello habrían de recibir lo que todavía no poseían, siendo a la vez capacitados para apropiarse de mejor modo y manera lo recibido. En este sentido dijo el Señor: Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podeéis llevarlas ahora, pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras; porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. ¿Qué quiere decir el Señor cuando promete el Espíritu Santo a sus discípulos, bien que acaba de decirles: Todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer? ¿Por qué dice a pesar de ello: Muchas cosas

tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa. Acaso quería decir el Señor con ello que su saber era inferior o que había oído del Padre menos que el Espíritu Santo, a pesar de que Él mismo es precisamente la verdad, y el Padre y el Espíritu Santo no pueden decir y enseñar sin la Palabra, diciendo por consiguiente: Tomará de lo mío y os lo dará a conocer, porque el Padre y el Hijo confieren lo que el Espíritu recibe? No se trataba de anunciar una nueva verdad y de predicar una nueva doctrina con aquellas palabras, sino de aumentar la capacidad de comprensión de los que habían de instruir. Se trataba de aumentar con ellas aquel amor constante que expulsa el miedo de sí y no se estremece ante la ira de los perseguidores. Efectivamente, después que recibieron de nuevo y superabundantemente el Espíritu Santo, siendo henchidos con sus dones, la voluntad de los Apóstoles se hizo más fogosa y su fuerza se tornó más potente. Partiendo del conocimiento de la doctrina, pasaron a soportar pacientemente toda clase de sufrimientos: Ninguna tormenta podrá atemorizarlos. La fe les llevó con pasos victoriosos a través del oleaje desencadenado de los tiempos, a través del odio del mundo. Despreciando la muerte, llevaron el Evangelio de la verdad a todos los pueblos».

En el siglo IX, San Juan Damasceno resume del modo siguiente el pensamiento de los Padres griegos (*Sobre la fe ortodoxa,* I, 12; BKV, 35 y sigs.): «Se dice de Dios que es entendimiento, razón, espíritu, sabiduría y fuerza, puesto que Él ha creado todas estas cosas, siendo inmaterial, creador universal y omnipotente. Estos predicados se dicen conjuntamente con toda la Divinidad (la negación lo mismo que la afirmación), y se dicen de cada una de las tres Personas de la santa Trinidad, idénticamente, del mismo modo, sin diferencia. Porque cualquiera que sea la Persona en que pienso, Ella es Dios perfecto y esencia perfecta. Tomo y considero a las tres Personas juntas; entonces sé que las tres son un Dios perfecto. Porque la Divinidad no se compone de partes, sino que es un Ser perfecto, indiviso en tres Perfectos. Si pienso en la relación mutua de las Personas, entonces sé que el Padre es sol, fuente de bondad, abismo de esencia, razón, sabiduría, fuerza, luz y divinidad, fuente engendradora y productora del bien oculto en ella. Es, pues, entendimiento, abismo de razón, engendrador de la Palabra y, por medio de la Palabra, productor del Espíritu revelador, y para decirlo brevemente, sólo el Hijo es Verbo, sabiduría, fuerza y voluntad del Padre, la única fuerza que precede a la creación de todas las cosas, que ha sido engendrado como Persona perfecta por una Persona perfecta, tan como sólo lo sabe Aquél de quien se dice que es Hijo y lo es efectivamente. Y el Espíritu Santo es la fuerza del Padre que revela las cosas ocultas de la Divinidad, la cual procede del Padre mediante el Hijo, tal como Él mismo lo sabe, no por engendramiento. Por eso el Espíritu Santo es el consumador de todo lo creado. Todo lo que pertenece al Padre causante, a la fuente, al engendrador, tiene que ser atribuído solamente al Padre. Pero todo lo que pertenece al Hijo causado (principiado), engendrado, al Logos, a la fuerza precedente, a la voluntad, a la sabiduría, tiene que ser atribuído al Hijo. Por otra parte, todo lo que pertenece a la fuerza causada, procedente, revelante y consumadora, tiene que ser atribuído al Espíritu Santo. El Padre es causa y fuente del Hijo y del Espíritu Santo, pero es Padre sólo del Hijo, y productor del Espíritu Santo. El Hijo es hijo, verbo, sabiduría, fuerza, imagen, resplandor,

impronta del Padre, procediendo del Padre. Pero el Espíritu Santo no es Hijo del Padre, es Espíritu del Padre, porque procede del Padre—sin el Espíritu no hay actuación alguna—, pero también Espíritu del Hijo, no porque sale de Él, sino porque sale del Padre mediante Él. En efecto, sólo el Padre es origen».

En la Edad Media, Ricardo de San Víctor ha descrito admirablemente la actividad del Espíritu Santo en una obra titulada *De Spiritu Sancto.*

Santo Tomás de Aquino describe la actividad del Espíritu Santo en la *Summa contra Gentes* (l. IV, cap. 22. BAC, págs. 689-691).

«Consideradas, pues, aquellas cosas que, al decir de las Escrituras, realizará Dios en nosotros por el Espíritu Santo, es necesario estudiar de qué manera somos impulsados hacia Dios por el Espíritu Santo.

Y, en primer lugar, lo más propio de la amistad parece ser el conversar en compañía del amigo. Ahora bien: la conversación del hombre con Dios consiste en su contemplación, como ya el Apóstol decía: «Nuestra conversación está en el cielo. Luego, como el Espíritu Santo nos hace amadores de Dios, consiguientemente somos constituídos en contempladores de Dios por el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol: «Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor».

También es propio de la amistad que uno se deleite en presencia del amigo y goce en sus palabras y obras, y en él encuentre consuelo en todas las angustias, de aquí que acudimos a los amigos, sobre todo en la aflicción, en busca de consuelo. Por consiguiente, como el Espíritu Santo nos da la amistad de Dios y hace esté en nosotros y nosotros en Él, como se ha demostrado (c. prec.), es lógico que nos gocemos de Dios y recibamos consuelo por el Espíritu Santo contra todas las adversidades y asechanzas del mundo. Por eso en el salmo se dice: «devuélveme el gozo de tu salvación y confírmame en el Espíritu primero». Y en la Epístola a los Romanos: «el Reino de Dios es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo»; y en los Hechos se dice: «La Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor llena de los consuelos del Espíritu Santo». Y por eso el Señor llama al Espíritu Santo «Paráclito», esto es, «Consolador»: «Más el Espíritu Santo, el Consolador...»

Igualmente también es propio de la amistad convenir con el amigo en lo que quiera. Ahora bien: la voluntad de Dios se nos manifiesta por sus preceptos. Luego pertenece al amor por el que amamos a Dios el cumplir sus mandatos, según San Juan: «si me amáis, guardaréis mis mandamientos». Luego al constituirnos el Espíritu Santo en amadores de Dios, nos mueve también, en cierto modo, a cumplir los preceptos de Dios según aquello del Apóstol: «Los que son movidos por el espíritu de Dios ésos son hijos de Dios».

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres. Pues siendo libre «el que es dueño de sí mismo», hacemos libremente aquello que hacemos por nuestra cuenta y razón. Y esto es lo que hacemos voluntariamente; mas lo que hacemos contra voluntad no lo hacemos libre, sino servilmente, ya haya violencia absoluta, como «cuando el principio es totalmente extrínseco, no cooperando nada el paciente», por ejemplo, cuando uno es im-

pelido por la fuerza al movimiento ya haya violencia con mezcla de voluntariedad, como cuando quiere uno hacer o padecer lo que menos contraría su voluntad, para evadir lo que más la contraría. Mas el Espíritu Santo de tal modo los inclina a obrar, que nos hace voluntariamente constituirnos en amadores de Dios. En conclusión, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo, libremente, por amor, no servilmente, por temor. Por eso el Apóstol dice: «no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor; antes habéis recibido el Espíritu de adopción de hijos».

Ahora bien: estando ordenada la voluntad a aquello que verdaderamente es bueno, si se tiene en cuenta el mismo orden natural de la voluntad cuando el hombre se aparta de aquello que es bueno de verdad, ya por una pasión, ya por un mal hábito o una mala disposición, obra servilmente, en cuanto que es vencido por algo extraño. Pero si considera el acto de la voluntad en cuanto inclinada al bien aparente, obra libremente al seguir la pasión o un hábito corrompido; mas obra servilmente, permaneciendo tal voluntad, se abstiene de lo que quiere por el temor de la ley que establece lo contrario. Luego inclinando el Espíritu Santo por amor la voluntad al bien verdadero, al cual está ordenada por naturaleza, quita la servidumbre por la que, hecho el hombre esclavo de la pasión y del pecado, obra contra el orden de la voluntad; y también la servidumbre por la que obra según ley contra la inclinación de su voluntad, no como amigo de ella, sino como esclavo de la misma. Por lo cual dice el Apóstol: «Donde está el Espíritu del Señor está la libertad» y «Si os guiáis por el Espíritu, no estaréis bajo la ley».

Esta es la razón de que se diga que el Espíritu Santo mortifica las obras de la carne, en cuanto que al mortificar la carne no nos apartamos del verdadero bien, al cual nos ordena el Espíritu Santo por amor, según aquello: «Si con el Espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis».

Tauler enseña lo siguiente en su Sermón sobre *Io.* 16, 8 y sigs.: «¿Cómo y qué argüirá Él (el Espíritu Santo)? Dará a conocer y mostrará si en el hombre vive el mundo oculto y encubierto, y de esto argüirá y acusará. Ahora bien: ¿qué es el mundo en nosotros? Mundo es la mentalidad, la acción, el influjo, la influencia del mundo, el sentir amor, dolor, placer, temor, tristeza, alegría, concupiscencia, anhelos, cuidados. San Bernardo ha dicho: Con todo lo que te causa alegría y tristeza, con todo eso serás juzgado. Hijos míos, esto es lo que descubrirá y mostrará en nosotros el Espíritu Santo cuando venga, y nos argüirá de ello. Y de que no encontramos nunca un momento de calma, a causa de que tenemos siempre en nosotros esta perniciosa obsesión, a no ser que sea expulsada. Y cuando no se tacha y se combate este mal pernicioso en el hombre, a saber, el estar poseído por las criaturas, sean muertas o vivas, todo esto es mundo; y cuando los hombres se obstinan en este mal, sin que nadie les arguya de ello, entonces es esto un signo de que el Espíritu Santo no ha venido todavía, porque Cristo habló la verdad cuando dijo: cuando venga Él argüirá de estas cosas y nos reprenderá a causa de ellas. Les reprenderá a causa del pecado. ¿Cuáles son los pecados? Vosotros lo sabéis, queridos hijos míos; Dios ha creado todas las cosas y a todas las cosas las ha señalado un orden divino conforme a su finalidad. Por eso es propio del fuego subir hacia arriba, y es una propiedad de la piedra el descender hacia abajo. Del mismo modo la Naturaleza ha capacitado al ojo para ver; al oído, para oír; a la mano, para obrar; a los pies, para andar;

y cada uno de los miembros se somete sin rebeldía a la voluntad natural del cuerpo, le sea fácil o no, le sea dulce o amargo, si la voluntad lo quiere enérgicamente, el miembro obedece, aunque sea a costa de la vida. Esto aparece con toda claridad en los amantes de este mundo, que renuncian a toda comodidad, a los bienes y al honor por amor de aquello que aman. Ahora bien: los pecadores dicen: ¿Quién obedece a Dios de tal modo que cumpla debidamente su voluntad y sus preceptos? ¿Dónde arriesgas tu cuerpo y bienes, amor y dolor, y renuncias a ti mismo y a todas las cosas, por amor de Dios, completamente convencido, siempre que Dios tiene que ser el soberano? Pues bien: éstos son los pecados que descubre el Espíritu Santo, a saber, que te opones a su voluntad y a sus amonestaciones siempre y en tanto que resistes, con lo cual pecas a menudo y en sumo grado. Esto y muchos defectos ocultos reprenda y condena el Espíritu Santo cuando viene; y esto ocasiona un juicio rápido y penas infernales y un tormento desagradable, cosas que no conoce la gente que vive naturalmente. La aparición de un juicio en la verdad es un signo verdaderísimo de que el Espíritu Santo está presente verdaderamente. Esto es más que cierto. Porque miles de defectos que tú conoces en verdad, y de los cuales te acusas, serían menos peligrosos y perniciosos que uno solo que tú no conozcas, y del cual no quisieras ser argüido, y por el cual no sientas dolor y miedo, sino que te parece que tienes razón en todo. Hijos míos, la gente a la cual las cosas propias les parecen bien, mientras que les parecen mal las acciones de los otros, éstos son defectos peligrosos, y tal gente no llegará nunca a ser nada.

Además, el Espíritu Santo juzgará y argüirá a causa de la justicia. ¡Oh hijos míos, qué cosa tan vana es nuestra justicia ante los ojos de Dios! San Agustín ha dicho: ¡Ay de la justicia, si Dios no la juzga según su misericordia! Y nuestro Señor habló por boca de Isaías: Vuestra justicia es inmundicia ante mis ojos. Nuestro Señor ha dicho: Cuando hayáis hecho todo lo que podáis, decid no obstante: siervos inútiles somos. El que se tiene por algo, siendo en realidad nada, ése se engaña a sí mismo, como ha dicho San Juan. A muchos les gusta tanto su propio comportamiento que no quiere dejarse amonestar ni por Dios ni por otros, y se guardan de dejarse amonestar por Dios, como si se tratase de conservar los ojos de la cara. Si viene nuestro Señor mismo con una amonestación, directa o indirectamente, oponen a ella su propio modo de ser y no les importa ni una pizca tal amonestación. Estas son gentes indóciles. Si el Espíritu Santo estuviese presente, les argüiría de su comportamiento. Porque donde está presente el Espíritu Santo, el hombre reconoce con claridad sus deficiencias y aprende a ser dócil y humilde en todo.

Finalmente, a causa del juicio: ¿Qué es este juicio? Todos pretenden poder juzgar; pero nadie tiene presente su propio enjuiciamiento y sus mayores faltas. Y no obstante Cristo ha dicho: Con la medida con que midieres, con ella has de ser medido tú también. Y Él ha dicho también: No juzgues para que no seas juzgado tú también. Un santo ha dicho: *Tantos hombres cuantos tú oprimes con tu juicio, bajo tantos serás oprimido.* Hay personas que pretenden ser sacerdotes y Provinciales y juzgar a todos, y no saben en absoluto lo que ellos mismos son. Sabed que levantáis muros fuertes y espesos entre Dios y vosotros. Hijos míos, por amor de Dios y de vuestra alma y de vuestra vida eterna os digo que no juzguéis a nadie, a no ser a vosotros mismos. No hay que condenar, excep-

tuando el pecado mortal. Prefiero morderme dolorosamente la lengua que juzgar de otro. Esto surge del orgullo y de la arrogancia, esto es semilla disfrazada del enemigo, y el Espíritu Santo no está aquí. Pero cuando el Espíritu Santo juzga por medio del hombre, en caso de que sea necesario, entonces conviene escoger el lugar y tiempo oportunos, según las circunstancias. No hay que obrar de tal manera que al intentar curar una herida se ocasionen dos; y no de tal manera que con palabras, gestos y desprecio se humille y rebaja al prójimo en el corazón de los otros, sino todo con amor y mansedumbre y de tal modo que el hombre no se olvide a sí mismo, en humildad y pobreza de espíritu. Y de esta manera ha de comportarse donde quiera que esté y en todo lo que haga, esté solo o con otros, y debe cuidarse de sus propias cosas en actitud de sencillez, no entrometiéndose en lo que no le importa y no le ha sido encomendado... Cuando venga el Espíritu Santo, os enseñará todas las cosas y cosas futuras. Queridos míos, esto no quiere decir que nos va a enseñar cómo se puede poner término a este o a aquel litigio, o cómo crecerá bien el grano, no; no, hijos míos, no es eso. Sino todas las cosas, es decir, cosas necesarias para vivir una vida verdadera y divina, y para conocer a fondo la verdad y la astucia de la naturaleza» (*Deutsche Mystiker*, vol. VI; Tauler, págs. 25-30).

Como hemos expuesto en el párrafo precedente, la Teología occidental considera como apropiaciones muchas cosas que, según la Teología griega, pertenecen a la esfera de lo *propium*.

§ 52

Las imágenes de la trinidad divina en la esfera de lo creado

1. Es indivisa la actividad de las tres divinas Personas en las obras *ad extra*. Pero como quiera que la verdad de la Trinidad divina demuestra que el Ser es fundamentalmente trino, es decir, que la Trinidad pertenece necesariamente al Ser absoluto, se podrá admitir que el ser en general, y, por lo tanto, también el ser creado, lleva en sí la impronta de la Trinidad. Además, se puede decir que a pesar de la individualidad de la actividad divina, se podrán encontrar huellas de la Trinidad en las obras de Dios, en primer lugar, porque la personalidad trinitaria no es algo que venga a juntarse con Dios, sino el Dios uno y verdadero; en segundo lugar, porque la actividad divina *ad extra* se verifica en el orden de los orígenes intradivinos.

Guiados por esta convicción, los Santos Padres y los teólogos medievales han buscado en la Creación huellas e imágenes del Dios uno trino. Huellas, las encontraron en la esfera de lo extrahumano; imágenes, en la de lo humano. Según las enseñanzas de los

teólogos medievales, huella e imagen se diferencian entre sí por el mayor o menor grado de claridad y precisión. La huella nos permite reconocer que alguien ha pasado por un lugar determinado, sin que la figura del transeúnte aparezca con claridad ante nuestra vista. En la imagen encontramos, como si estuviese mirándonos, el semblante del ausente.

La gran diferencia entre tríadas creadas y la Trinidad divina consiste en que las primeras implican unidad de relación, siendo distinta la esencia, mientras que en la segunda la esencia es idéntica, siendo distintas las relaciones.

2. *a*) Las huellas más modestas se encuentran en la Naturaleza: fuente, arroyo, río; raíz, tronco, copa (fruto); fuego, resplandor; planta, animal, hombre.

b) San Agustín penetra en la esfera de lo metafísico cuando muestra que la esencia intrínseca de las cosas presenta una estructura ternaria, es decir, mostrando que la ley de la triplicidad es una ley metafísica. Tales tríadas son, por ejemplo, las siguientes: ser, forma, sustancia; unidad, figura, orden; unidad, verdad, bondad; la triplicidad en el tiempo y la triplicidad en el espacio; medida, número, peso, etc. André muestra en su obra *Die dreieinige Selbstüberschreitung als Urprozess alles Lebendigen* (*Programm der Staatlichen Akademie Braunsberg, 1935*) que la vida, la cual constituye un proceso creador, sólo es posible a base de una tensión entre dos elementos, que se unen para formar una unidad. La vida es un movimiento circular que por sí mismo vuelve a sí mismo, produciendo una realidad nueva que vuelve a unir los dos polos (por ejemplo, raíz y copa, en el árbol). En el círculo percibimos intuitivamente este estado de cosas: «El círculo con sus dos elementos funcionales, a saber, el radio—elemento divisorio y que separa los puntos extremos—y la periferia—principio que junta y reúne lo separado—, hace que surjan de sí mismo los fenómenos auténtica y originalmente polares, a partir del fondo material desprovisto de forma, y del campo de organización, capacitado para comunicar forma, conduciendo tales fenómenos hacia la totalidad, es decir, hacia un tercer elemento que resalta los otros dos: *Trinitas reducit dualitatem ad unitatem* (§ 34).

c) El hombre, especialmente, es una imagen de la Trinidad, sobre todo en lo que concierne a su aspecto espiritual. San Agustín ha expuesto esto detenidamente en sus quince libros sobre el Dios

uno y trino. La Edad Media prosiguió con sus ideas. El conocimiento sensible, y también los actos de la imaginación, presentan un aspecto ternario (objeto, visión o imagen del objeto, voluntad que une). Es, sobre todo, una imagen de la Trinidad el espíritu humano en la triplicidad y unidad de sus fuerzas; respectivamente, en la unidad y triplicidad de sus actos conscientes o inconscientes: espíritu, conocimiento, amor; memoria (posesión inconsciente del espíritu), inteligencia (posesión del espíritu intuitivamente percibida), voluntad, respectivamente, amor. Esta tríada da una idea tanto de la diferencia de las Personas divinas y de la unidad de la esencia, como también de la relacionalidad y unión mutua de las Personas.

En su libro *Schöpfer und Schöpfung,* 1934, 135-168, Th. Haecker nombra la tríada constituída por el sentimiento, entendimiento y voluntad, que, según afirma, será la única tríada existente en el espíritu humano. Esos tres elementos se hallarán coordinados entre sí, son independientes y están, no obstante, unidos; se compenetran y entretejen formando la más íntima unidad. Especialmente el sentimiento (placer-dolor, alegría-sufrimiento, amor-odio) tendrá el mismo rango que el entendimiento y el pensamiento, como lo demuestra su imponente actuación en la vida humana y en la Historia. Todos los desórdenes y confusiones de la Historia provienen de que el uno o el otro de esos tres elementos se ha salido de la órbita en que debería permanecer, ya sea que el desorden se manifieste en cualquiera de estos enunciados: «el sentimiento lo es todo» (Fausto); «el pensar lo es todo» (idealismo filosófico, Hegel), o «el querer lo es todo» (Schopenhauer, Nietzsche). Bruno Schulz trata de demostrar de otro modo la estructura trinitaria del espíritu humano (*Das Siegel der Dreifaltigkeit,* en *Schildgenossen* 14, 1935, 91 y sigs., y en un estudio que no ha sido publicado: *Der Mensch natürliches Ebenbild und Gleichnis Gottes. Ein Beitrag zur psychologischen Trinitätslehre*).

d) También las comunidades naturales (familia, pueblo) pueden considerarse como una imagen de la Trinidad, y lo mismo puede decirse, aunque en sentido menos estricto, de las formas sociales creadas por la voluntad del hombre. Sólo desde el punto de vista de la fe trinitaria se puede llegar a obtener una comprensión última y profunda de las comunidades humanas.

Para que las tríadas creadas puedan aparecer claramente como imágenes de la Trinidad de Dios, tiene que intervenir la luz de la

Revelación sobrenatural. Sólo la razón iluminada por la luz de la fe puede percibir que las trinidades humanas son un reflejo de la divina. Porque no es el espíritu humano el que ha creado al Dios trino según su imagen y semejanza: el Dios uno y trino es el que ha creado al hombre a su imagen y semejanza.

3. Todas las imágenes naturales quedan eclipsadas por la *imagen formada sobrenaturalmente* del Dios trino, constituída por el yo humano que vive en estado de gracia. Mientras que todas las imágenes naturales del Dios trino necesitan una explicación e interpretación por parte de la Revelación, si a alguien le fuese dado percibir el misterio del hombre en que habita la Gracia, ése vería directamente la imagen del Dios trino (véase el tratado sobre la Gracia).

§ 53

Las producciones y procesiones intradivinas en general

1. El examen creyente de la realidad trinitaria de Dios tiene que tratar de resolver sobre todo la cuestión de cómo se compaginan en Dios la unidad de la esencia divina y la Trinidad de las Personas. A la solución de esta cuestión está consagrada la exposición relativa a las procesiones intradivinas.

Dios no sólo nos ha revelado el hecho de su vida divina trinitaria, sino que además nos ha permitido que podamos formarnos una idea de las relaciones vivas que median entre las tres Personas divinas. Las Personas divinas no sólo están unidas indisolublemente, sino que además se condicionan mutuamente y realizan de este modo el más fructífero intercambio vital. Más aún: cabe afirmar que su existencia depende de la entrega mutua, del intercambio de vida. El intercambio vital consiste en que una Persona produce a la otra: una Persona procede de la otra. Esto es lo que se designa con las expresiones «procesiones» y «producciones» intradivinas.

El tremendo movimiento vital que media entre las tres Personas divinas procede del Padre, la primera Persona divina, y se lanza a través del Hijo hasta la última Persona divina, hasta el Espíritu Santo.

2. Las procesiones divinas son fenómenos vitales inmanentes. Quedan dentro de la esencia divina. De esta manera se distinguen

de la actuación trascendente que Dios lleva a cabo en la obra de la Creación (*actio inmanens* y *actio transiens*).

Un ejemplo de producción inmanente lo constituye la relación entre el pensamiento y el espíritu. El espíritu produce el pensamiento, y éste, por su parte, es un perfeccionamiento del espíritu, dentro del cual permanece. Un ejemplo de producción trascendente es la relación entre los padres y el hijo.

Las producciones divinas no deben ser consideradas como movimientos espaciales o temporales, sino como fundamentación del orden vital, de la vida y de la existencia en Dios.

Las producciones divinas no son un desarrollo gradual de la actividad divina. A diferencia de lo que sucede con la actividad humana, la divina no surge de los abismos y oscuridades de la esencia, para obtener así una forma claramente delineada. La procesión divina no es tampoco un proceso lento, gradual, sucesivo, mediante el cual lo producido saliese del fondo paternal y maternal para obtener de este modo la existencia personal e independiente. Antes bien, la producción divina es una eterna causación, mediante la cual una Persona procede de la otra; una originación que se le realiza en un acto de fuerza e interioridad inconmensurables (*origo unius ab alio*). La procesión es, pues, la eterna producción de una Persona por la otra.

Cuando se habla de producción es preciso no entender esta expresión en sentido pasivo, del mismo modo que se produce algo en la esfera de lo terreno, ya sea una obra, ya sea una persona humana producida en un acto de generación y dotada de ser y valor autónomos. En estos casos lo producido se comporta sólo pasivamente. En Dios, por el contrario, una Persona es producida de tal modo que ella, por su parte, afirma con suprema claridad de conocimiento su propia producción y la recibe con ardoroso amor y alegría absoluta. Por consiguiente, su producción (el ser producida) es una procesión real, un proceder. Más aún: la procesión comporta una actividad infinitamente superior a la acción creadora dentro de la esfera terrena. De esto se hablará detalladamente en la doctrina sobre las relaciones divinas. Es verdad que se habla de procesiones pasivas; pero en este caso se trata de una manera de expresión análoga, en tanto que las procesiones en Dios, según nuestra manera de concebir, presentan semejanzas con la producción pasiva de una criatura por medio de otra. En Dios no pueden darse procesos pasivos entendidos en sentido estricto, puesto que en Él es todo *actus purus*, pura realidad activa.

Las procesiones y producciones divinas no se verifican en un proceso temporal y no implican una sucesión de actos. La existencia de la Persona producida no es el resultado de una actividad divina temporal; las procesiones y producciones son actos eternos, actos que carecen de un antes y de un después.

3. *En Dios hay procesiones inmanentes debido a las cuales las Personas divinas son o producentes o producidas.* (Dogma de fe.)

a) Expresan este hecho las decisiones eclesiásticas arriba mencionadas. (Véase el símbolo niceno-constantinopolitano; además, el cuarto Concilio Lateranense y el símbolo atanasiano, § 43.)

b) En muchos pasajes la Sagrada Escritura testifica la existencia de procesiones y de producciones divinas. Según *Io.* 15, 26, Cristo mismo declara: «... os enviaré de cabe el Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre.» Son sobre todo las palabras Padre e Hijo las que testifican la existencia de procesiones y de producciones divinas. Esas denominaciones, aplicadas a las dos primeras Personas, manifiestan además que la producción del Hijo es un engendramiento. (No se puede considerar como testimonio de procesiones divinas el texto *Io.* 8, 42. Es verdad que Cristo dice en él: «Yo he salido y vengo del Padre». Pero como quiera que en el versículo 44 dice de sus oyentes que ellos vienen del diablo, el texto que se refiere a su propia procedencia no deberá ser considerado como un testimonio directo de la procedencia eterna del Padre, sino como testimonio de su pertenencia a éste.)

c) Como ejemplo de la doctrina patrística vamos a señalar el testimonio de San Juan Damasceno (*Sobre la fe ortodoxa*, I, 8; BKV, 21-23): «Del mismo modo creemos también en un Espíritu Santo, Señor y Dispensador de la vida, el cual procede del Padre y reposa en el Hijo, que es adorado y glorificado junto con el Padre y el Hijo, como consubstancial y coeterno; en el Espíritu que viene de Dios, verdadero y eximio, fuente de la sabiduría, de la vida y de la santificación. Es y se llama Dios, lo mismo que el Padre y el Hijo es Increado, Perfecto, Creador, Señor universal, Operador universal, Omnipotente, Infinito, Poderoso; domina sobre todas las criaturas, pero no es dominado por nadie; deifica, pero no es deificado; llena, pero nadie le llena; otorga la participación, pero no participa; santifica, pero no es santificado; es Abogado, puesto que se hace cargo de todas las súplicas. Es totalmente igual al Padre y al Hijo. Sale del Padre, el Hijo le comunica y todas las criaturas le reciben. Lo crea todo por sí mismo, comunica a todo la esencia, santifica y une. Subsiste en su propia hipóstasis sin separarse ni alejarse del Hijo. Posee todo lo que poseen el Padre y el Hijo, excepto la paternidad y la filiación. Porque el Padre carece de principio y no ha sido engendrado, no procede de

nadie, tiene de por sí el ser y no ha recibido de nadie todo lo que posee. Antes bien: es principio natural de todo lo que es y causa de la esencia. El Hijo viene del Padre, pero no por vía de engendramiento, sino procediendo de Él. Sabemos bien que el engendramiento y la salida son cosas diferentes. Pero no conocemos la esencia de esa diferencia. Como quiera que sea, el engendramiento del Hijo y la salida del Espíritu Santo son fenómenos simultáneos.

Por consiguiente, todo lo que el Hijo posee lo posee también el Espíritu Santo, habiéndolo recibido del Padre, incluso el ser mismo. Si el Padre no existiera, no existirían tampoco ni el Hijo ni el Espíritu Santo. A causa del Padre, es decir, porque el Padre existe, existen también el Hijo y el Espíritu Santo. Y a causa del Padre, el Hijo y el Espíritu tienen todo lo que poseen, es decir, porque el Padre lo posee, excepto la Paternidad, el engendramiento y la procedencia. Pues sólo en lo que concierne estas tres peculiaridades se distinguen las tres Personas divinas. No se diferencian en virtud de la esencia, sino en virtud de la hipóstasis, sin estar separados.

Decimos, pues, que cada uno de los tres tienen una hipóstasis perfecta, negando de esta manera la existencia de una naturaleza compuesta de tres (hipóstasis) imperfectas, y admitiendo la existencia de una esencia única, simple, sobremanera perfecta y acabada, la cual subsiste en tres hipóstasis perfectas. Porque todo lo que se compone de elementos imperfectos no es en absoluto simple. Por el contrario, no puede darse una composición a base de hipóstasis perfectas. Por eso no decimos que la esencia se compone de tres hipóstasis, sino que afirmamos que la esencia subsiste en tres hipóstasis. Hemos hablado de lo imperfecto, o sea, de lo que no contiene la esencia de las cosas que se hacen con ello. La piedra, la madera y el hierro! cada una de estas cosas es perfecta en su naturaleza. Pero son imperfectas con respecto a la casa que se hace con ellas. Porque ninguna de ellas es de por sí la casa.

Decimos, pues, que las hipóstasis son perfectas para no pensar en una composición de la naturaleza divina. En efecto, la composición es causa de la separación. Afirmamos también que las tres Personas están las unas en las otras para no introducir una multitud y grupo de dioses. Las tres hipóstasis excluyen según nuestro modo de pensar la composición y la promiscuidad; mientras que la consustancialidad y la circunminsesión (perikoresis) de las hipóstasis, así como la identidad de la voluntad, de la actividad, de la fuerza, del poder y de la eficiencia nos permiten reconocer, por decirlo así, la inseparabilidad y unidad de Dios. Porque en realidad de verdad no hay más que un solo Dios, el Dios y la Palabra y su Espíritu».

4. Aunque el fundamento último de la Trinidad de Dios consiste en la plenitud de la perfección divina y esencial, conviene observar que las Personas divinas no surgen directamente de la esencia divina mediante procesos vitales yuxtapuestos. La esencia en cuanto tal no es el principio generador y aspirador, no es tampoco el yo personal engendrado o inspirado. Este estado de cosas fué expresamente constatado por el cuarto Concilio Lateranense (1215) contra doctrinas expuestas por el abad Joaquín de Fiore y de acuer-

do con las enseñanzas de Pedro Lombardo, siendo, por consiguiente, un dogma de la fe cristiana.

Una Persona dada no es, pues, a la vez productora y producida. El Padre es quien engendra al Hijo, el Padre y el Hijo son los que, a modo de principio único, espiran al Espíritu Santo; el Hijo es el engendrado, el Espíritu Santo es el espirado.

Ahora bien: el Padre engendra en tanto que posee la plenitud vital absoluta y la potencia de existencia; mejor dicho, en tanto que es la plenitud vital absoluta y la potencia de existencia, la cual es idéntica con el ser divino (*esentia, substantia*). Por consiguiente, el fundamento de su fructífera actividad, ya sea que se trate de la generación o de la espiración, consiste en la pletórica plenitud de la vida esencial divina, que es idéntica con Él. (Por eso se dice que la esencia es el *principium quo*, y las Personas, el *principium quod*.)

Como quiera que sólo las Personas en cuanto tales producen y proceden, la esencia de Dios en cuanto tal no se multiplica. Mantiene su unicidad a pesar de los fecundos procesos vitales intradivinos. Las procesiones son sólo la causa de que esa esencia exista como idéntica según tres modos distintos. Por poseer la plenitud de la vida divina esencial; mejor dicho, por ser esa plenitud, el Padre produce al Hijo, el cual es también la plenitud de la vida divina. La Sagrada Escritura llama generación a esta producción. El Padre y el Hijo, que son la misma e idéntica plenitud esencial de la vida divina, producen al Espíritu Santo, el cual, por su parte, es también la plenitud esencial de la vida divina. En la Sagrada Escritura no encontramos un nombre apropiado para esta producción.

Como quiera que la esencia de Dios es de por sí, es preciso afirmar que las tres Personas son «de por sí» acto puro. La plenitud de vida que existe bajo la forma de Padre, bajo la forma de Hijo, bajo la forma de Espíritu Santo, es decir, la plenitud de vida que existe según tres modos personales realmente distintos, tiene en sí misma su fundamento, o sea, la corresponde como nota esencial característica el ser «de por sí». A ello se añade, como ya indicamos arriba, el hecho de que las Personas que proceden conocen y afirman con agrado su origen desde el primer momento de su producción, o para expresarnos con más precisión, a partir de su eterna subsistencia. Por consiguiente, se afirman también a sí mismas con existencia incondicional. También esto puede considerarse como el fundamento de que son «de por sí».

Teniendo en cuenta que tanto la Persona producente como la producida son y tienen la misma e idéntica esencia, se comprende el verdadero sentido de determinadas expresiones empleadas frecuentemente por los Santos Padres y por la liturgia: «esencia de la esencia», «luz de la luz», «sabiduría de la sabiduría», «Dios de Dios». Quieren decir que el Hijo, el cual es idéntico con la esencia, proviene de Dios, el cual, por su parte, es también idéntico con la esencia; o sea, que tiene validez lo siguiente: Esencia = Hijo de la esencia = Padre, etc. Es preciso tener en cuenta que la esencia no pierde su identidad indisoluble y que sólo se multiplican los modos de su existencia.

5. Supuesto que en Dios hay tres Personas, habrá dos producciones y dos procesiones.

§ 54

El Padre considerado como principio productor no producido

1. La primera Persona divina no procede de ninguna otra, sino que es el principio sin principio (*principium sine principio*) de las otras dos Personas.

Testifican esta verdad los textos de las decisiones doctrinales eclesiásticas transcritos más arriba; por ejemplo, el símbolo atanasiano, el cuarto Concilio Lateranense, el undécimo Concilio de Toledo.

A la primera Persona divina se la llama Padre. Tal es la denominación que emplea, por ejemplo, el símbolo apostólico: «Creo en Dios, Padre todopoderoso.» En este texto la palabra Padre se refiere también a la relación de Dios con el mundo, pero el conjunto del texto en cuestión, sobre todo la expresión «y en Jesucristo su único Hijo», demuestra que la palabra Padre se refiere también a la relación que media entre la primera y la segunda Persona de la Trinidad. Más aún: predomina el significado nombrado en segundo lugar.

a) La Sagrada Escritura testifica que la palabra Padre es el nombre propio de la primera Persona divina. Cristo dice en sus palabras de despedida: «He manifestado tu nombre a los hombres que de este mundo me has dado» (*Io.* 17, 6). El nombre de Dios revelado por Cristo a los hombres es el de Padre. Cristo, el Hijo, dirige sus oraciones al Padre, el cual le ha enviado, que envía tam-

bién al Espíritu Santo. Más aún: en el Nuevo Testamento el Padre, en el cielo, es simplemente Dios. (Véase el § 44.)

En la relación entre la primera y la segunda Personas divinas se realiza de un modo perfecto el significado de la palabra Padre, puesto que la primera Persona comunica su propia esencia—sin multiplicarla—a la segunda. De la relación que media entre la primera y la segunda Personas se deriva la denominación con que designamos la relación entre Dios y el hombre. De los hombres que viven en estado de gracia se puede decir que son hijos e hijas de Dios de un modo real, aunque esencialmente distinto al de la relación del Hijo divino con respecto a su Padre Celestial, puesto que participan de la filiación de la segunda Persona divina hecha hombre, puesto que Cristo es el hermano de los hombres que creen en Él. Toda paternidad entre los hombres es un reflejo de la eterna paternidad de Dios. En la paternidad humana se realiza de una manera imperfecta lo que en la paternidad de Dios se realiza de una manera perfecta. Por la de Dios se denominan todas las otras paternidades (*Eph.* 3, 15).

b) En la época de los Santos Padres, sobre todo entre los Padres griegos, se encuentra, como ya hemos visto varias veces, muy frecuentemente una forma de expresión según la cual la palabra Padre no es meramente el nombre propio de la primera Persona divina, según la cual más bien hay que pensar primero en la primera Persona divina llamada «Padre», cuando se habla de Dios. El que no conoce el nombre de Padre tiene—según la doctrina de los Santos Padres—solamente un conocimiento imperfecto de Dios. San Cirilo de Alejandría dice: «El pleno conocimiento de Dios no radica sólo en que nosotros conozcamos la existencia de Dios, sino en que sepamos de Él que es Padre y de quién es Padre. Además hay que añadir también el conocimiento del Espíritu Santo. El saber que Dios existe no nos da ninguna supremacía sobre los que están bajo la ley, pues este saber no excede de los límites de la sabiduría judaica. Igual que la ley no conduce a la perfección, puesto que tiene sólo la importancia de un medio educativo y no basta para la forma perfecta de la piedad, también dió un conocimiento imperfecto de Dios, puesto que alejaba de la veneración de los falsos dioses... Pero Nuestro Señor Jesucristo ha añadido a la ley mosaica lo perfecto y sumado a la prescripción de la ley una mayor claridad: nos ha donado un conocimiento de Dios que supera

al antiguo. Pues nos ha revelado que Dios no sólo es el Creador y Señor del universo, sino que también es Padre.» (*Io.* 1, 2-7.)

2. Una segunda denominación de la primera Persona divina es la palabra agennetos. Esta expresión fué tomada por los Padres griegos de la Filosofía pagana. Puede significar tanto «in-engendrado» como también «in-creado». Arrio empleó la palabra en la querella contra la igualdad del Hijo con el Padre. Decía que si era característico del Padre el ser agennetos, o sea, in-creado, evidentemente era característico del Hijo el ser creado. San Atanasio replicó a esto que la expresión tiene validez dentro de la esfera del conocimiento natural, pero no posee justa idoneidad para designar las relaciones intradivinas. Que había que distinguir: en un aspecto se podía emplear la palabra refiriéndose al Padre y al Hijo, ya que tiene la significación de «in-creado»; pero en otro aspecto, sin embargo, sólo se podía emplear refiriéndose al Padre, ya que tiene la significación de «in-engendrado». De los capadocios, sobre todo de San Basilio, proviene la explicación de que la palabra agennetos no es una manifestación sobre la esencia, sino sobre el origen de las Personas. Así fué empleada la denominación agennetos desde el siglo IV, sin escrúpulo alguno, refiriéndose a la primera Persona divina.

Otra aclaración apareció, basándose en el hecho de que agennetos, con dos enes, se diferenciaba de agenetos con una ene. En el primer caso significaba inengendrado y servía, por lo tanto, para caracterizar la peculiaridad personal del Padre. En el segundo significaba «in-creado» y servía para caracterizar la cualidad divina de las tres Personas. Esta diferenciación la encontramos en San Juan de Damasco, como una segura base de la doctrina de la Trinidad.

Los Padres griegos consideran la agennesia del Padre no sólo como expresión de falta de principio de la primera Persona divina, antes bien enseñan además que la agennesia es el fundamento de las fructíferas acciones vitales que se manifiestan en la generación y la espiración.

San Hilario de Poitiers introdujo la expresión agennetos en la Teología latina, empleándola en el doble sentido de «in-engendrado» e «in-creado». San Agustín tomó de él esta palabra, empleándola para designar que el Padre no procede de ninguna otra Persona (concepto negativo de naturaleza relacional).

En la Edad Media, San Alberto el Grande y Santo Tomás adop-

taron y desarrollaron la interpretación agustiniana de la palabra *ingenitus*. Junto a la explicación agustiniana, encontramos en la Edad Media una interpretación que se deriva de la doctrina de los Padres griegos. Fué adoptada y desarrollada por Ricardo de San Víctor (m. 1173), y a través de Guillermo de Auxerre (m. entre 1231 y 1237), de Guillermo de Auvergne (m. 1249), de Alejandro de Alés (m. 1245), llegó hasta San Buenaventura, en el cual adquiere su plena evolución. Según San Buenaventura, la innasabilidad (*innasabilitas*) del Padre es el fundamento de su actividad en tanto que productor de las dos otras Personas. Debido a la falta de origen, el Padre es la plenitud original y la fundamentación general dentro de la esfera divina. San Buenaventura emplea con mucha frecuencia la expresión primariedad (*primitas*) en lugar de la palabra innascibilidad. Esta idea se insinúa en cierto axioma neoplatónico (Pseudo Dionisio Areopagita), *bonum est diffusivum sui* (el bien es de por sí difusivo), y algo con el axioma aristotélico de que el primer miembro de una serie es el fundamento de la serie entera, *principium quia primum*. Resulta interesante observar que, debido a un capricho de la Historia, San Buenaventura se sirve de las enseñanzas de Aristóteles en un punto decisivo de su teología, a pesar de su orientación teológica esencialmente agustiniana. Según el citado principio de Aristóteles, el Padre es el fundamento de las otras Personas a causa de su primariedad dentro de la Trinidad.

§ 55

Generación del Hijo

En la Sagrada Escritura se atribuyen a la segunda Persona divina las denominaciones Hijo, Palabra e Imagen. No obstante, la denominación Hijo detenta la primacía sobre las otras denominaciones. Es el nombre propio de la segunda Persona divina. El Papa Pío IV declaró, contra el Sínodo de Pistoya, que la expresión Hijo, y no la de Logos, es el nombre principal de la segunda Persona divina (*D.* 1.597).

La denominación «Hijo», lo mismo que la palabra «Padre», no se refiere a diferencias de sexo dentro de las ideas religiosas del Cristianismo, parecidas a las que hallamos en todas las religiones no cristianas. Una de las principales diferencias entre la idea cristiana de Dios y las ideas de qué Dios de las religiones no cristianas consiste precisamente en el hecho

de que en la idea cristiana de Dios falta toda clase de diferenciación sexual, mientras que en la esfera no cristiana a cada uno de los dioses corresponde una diosa, existiendo, por consiguiente, hijos e hijas de los dioses. Cuando se dice de la segunda Persona de la Trinidad que es Hijo, no se indica con ello una diferencia de carácter sexual, sino que se expresa una dependencia de origen entre la primera y la segunda Persona, análoga a la relación que media entre el padre y los hijos en la esfera terrena. No parecerá obvio, a primera vista, el hecho de que se escoja la palabra «Hijo» para expresar esta dependencia y no la palabra «Hija». Pero esta elección no carece de fundamento, consistiendo éste en el hecho de que por medio de la palabra «Hijo» se acentúa la actividad de la segunda Persona trinitaria, especialmente la actividad de esa Persona en la manifestación del cielo y del mundo.

1. *La segunda Persona en Dios procede del Padre (de la sustancia del Padre) mediante generación* (dogma).

a) Los símbolos testifican la veracidad de este hecho. En la fórmula más antigua del símbolo apostólico se encuentra solamente la expresión «y en Jesucristo nuestro Redentor»; no obstante, aparece bien pronto la expresión «su único Hijo» (en el siglo II). Véase el tenor de los símbolos en el § 43.

b) En la fórmula del bautismo, la Sagrada Escritura testifica que la palabra Hijo es el nombre propio de la segunda Persona divina. Pero se debe observar, además, que en toda la Sagrada Escritura encontramos la palabra Hijo sirviendo de denominación para la segunda Persona. Se emplea con más frecuencia que cualquiera otra de las denominaciones aplicadas a Cristo. En la Cristología se expondrá esto detalladamente. Además, la Sagrada Escritura afirma expresamente que la producción de la segunda Persona es una generación.

En *Io*. 1, 14 se dice de Cristo que es el Unigénito del Padre; lo mismo en *Io*. 1, 18. Es el Hijo unigénito, entregado por Dios al mundo (3,16). Es el Hijo de quien Dios dice: «Eres mi hijo, hoy te he engendrado» (*Ps*. 2, 2; *Hebr*. 1, 5).

c) En la época preagustiniana los Padres presentan muchos testimonios de la generación, pero no nos dan una explicación precisa de ella. Afirman solamente que la generación es un fenómeno misterioso e inescrutable. No obstante, se esfuerzan por hacer comprensible la generación divina, sirviéndose de parábolas tomadas de la experiencia. Una de sus grandes preocupaciones consiste en dar a entender que la generación divina es un proceso eterno e inmaterial.

2. Santo Tomás de Aquino explica de la siguiente manera el concepto de generación divina: «La procedencia de la Palabra en lo divino se llama generación. Para llegar a comprender esto conviene tener en cuenta que nosotros empleamos la expresión generación en doble sentido. En general la empleamos para designar todo lo que puede ser producido y destruído; en este sentido, la generación no es más que un cambio en el cual algo pasa del no-ser al ser. En sentido estricto y de modo especial, la aplicamos a los seres vivos; en este sentido, generación designa el origen del ser vivo en cuanto que proviene de un fundamento vivo unido con él. De esta generación se dice con propiedad que es un nacimiento. Pero no de todo lo que es así se dice que ha sido engendrado, sino solamente de lo que procede según la ley de la semejanza...» (*Summa theologica,* I, q. 27, art. 2).

Interpretando la doctrina de Santo Tomás se puede, pues, afirmar lo siguiente: «Lo engendrado no sólo posee la misma esencia que el generador, sino que además la generación es una actividad que esencialmente establece semejanza, una actividad que por naturaleza tiende hacia la producción de un ser semejante. Si el hombre fuese capaz de formar a otro hombre mediante el arte de sus manos, esto no sería una generación, ya que la actividad artificial no tiende de por sí hacia la producción de un ser parecido al artista» (J. Gredt, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie,* I, 1935, página 292).

Al afirmar que la producción del Hijo de Dios es una generación, se indica con ello que no se trata de un acto voluntario de Dios, que no se trata de un acto que el Padre podría dejar de ejecutar, sino de un acto necesario. Es tan necesario como la misma existencia de Dios. Pero no se debe pensar en la necesidad de un ciego instinto natural. No se trata tampoco de una necesidad fatal, sino de una necesidad conocida con toda evidencia y alegremente afirmada por el Padre y por el Hijo, de una necesidad luminosa y clara. La generación es, pues, un acto por medio del cual, con necesidad claramente percibida y afirmada, se comunica a un segundo Yo divino la esencia que sigue permaneciendo idéntica, de tal modo que el segundo Yo divino posee, en virtud de la comunicación, la misma esencia única que el Padre. En correspondencia con ello, se distingue esencial e intrínsecamente del acto de la creación, el cual se funda en una decisión libre y personal de Dios.

La generación es eterna, es decir, no tiene principio ni fin, y no hay en ella transcurso temporal. Es un acto único, absolutamen-

te simple y subsistente. No se puede expresar con facilidad este hecho por medio de palabras. Si se habla de la generación empleando un tiempo del pretérito (el Padre ha engendrado), puede surgir la idea de que se trata de un acontecimiento que ya no tiene lugar. Si se habla de ella en presente (el Padre engendra), puede surgir la idea de que el proceso generativo no ha terminado todavía. En realidad son válidos los dos aspectos. La generación ha terminado ya—desde siempre—, de modo que está presente su resultado; y no obstante, la generación es un fenómeno que se verifica inintermitentemente. Incesantemente funda la actividad generadora del Padre el ser personal del Hijo. Si se considera el pretérito perfecto (formado con el presente de haber y el participio), como el tiempo que expresa un proceso que ha llegado ya a su resultado esencial pero que sigue verificándose todavía en el presente, entonces se deberá considerar el tiempo en cuestión como el más adecuado para expresar este estado de cosas (el Padre ha engendrado).

En lo que concierne a la explicación detallada de la generación, véase el § 96.

§ 56

El Padre y el Hijo considerados como coprincipios del Espíritu Santo

El Espíritu Santo es producido por el Padre y el Hijo, a modo de principio único (tamquam ab uno principio), *en un acto de espiración* (una spiracione). (Dogma.)

1. Pneuma, espíritus, significa hálito, aliento, aire, éter, viento. Como quiera que el aliento es un signo de la vida, el nombre de la tercera Persona divina alude a la vida, al alma, al principio vital. En la palabra «Santo» se manifiesta que el Espíritu es divino. Santo quiere decir: distinto del mundo, perteneciente a Dios. Del mismo modo que Padre e Hijo son los nombres propios de la primera y segunda Persona de la Divinidad, así también la expresión «Espíritu Santo» es el nombre propio de la tercera Persona divina. Santo Tomás de Aquino escribe sobre este punto de acuerdo con la tradición eclesiástica universal, y especialmente con las enseñanzas de San Agustín (*Summa theologica,* parte primera, cuestión 36, artículo 1): «Aunque en la Divinidad se den dos procesiones, una de ellas, la que se verifica según el modo del amor, no recibe nombre propio... Por eso carecen de nombre las relaciones que se admiten de conformidad con esta procesión... Por la misma razón no tiene nombre propio el nombre de la Persona que procede de esta manera. Sino que del mismo modo que se han fijado, a base del uso lingüístico, algunos nombres para de-

signar las relaciones mencionadas, siendo éste el caso cuando las designamos con el nombre de procesión y de espiración, los cuales, dala la peculiaridad de su significación, designan notas características de actividades determinadas más bien que las relaciones, así también se ha fijado, a base del uso lingüístico de la Escritura, el nombre Espíritu Santo para designar a aquella Persona divina que procede según el modo del amor. De dos circunstancias se puede deducir un argumento que demuestra la conveniencia de esta fijación. En primer lugar: de la comunidad de lo que designamos con la expresión Espíritu Santo. Como dice con respecto a esto San Agustín: Por ser común a los dos otros, por eso se dice en particular del Espíritu Santo lo que se dice en común de los otros; porque el Padre es espíritu y el Hijo es también espíritu; y el Padre es santo, así como el Hijo es también santo. En segundo lugar, de la propia significación (del nombre). Pues la palabra espíritu parece designar en las cosas corporales un cierto impulso y un movimiento: pues al aliento y al viento les llamamos hálito (espíritu). Pertenece a la esencia del amor el mover e impulsar la voluntad del amante hacia el amado. La santidad se atribuye a aquellas cosas que están en relación con Dios. Puesto que la (tercera) Persona divina procede según el modo del amor con ese amado Dios, con razón se llama Espíritu Santo». Para mejor inteligencia transcríbase también la refutación de la primera objeción: «Lo que yo designo con la expresión un Espíritu Santo es común a toda la Trinidad, en tanto que es considerado como dos enunciados (separados en su significación). Porque con el nombre espíritu se designa la inmaterialidad de la substancia divina. En efecto, el hálito (espíritu) corporal encierra en sí muy poca materia; por eso atribuímos este nombre a todas la substancias inmateriales e invisibles. Con lo que expresa la palabra santo se designa la pureza de la substancia divina. Pero si se considera como enunciado único lo que yo designo con la expresión Espíritu Santo, entonces eso ha sido fijado, por la razón arriba indicada, en el lenguaje eclesiástico para designar a una de las tres Personas divinas, a saber, la Persona que procede según el modo del amor».

La *teología griega* expone ideas parecidas, pero con una variación característica. Del hecho de que el Espíritu Santo procede de las dos primeras Personas, San Agustín, y con él santo Tomás, deducen que la expresión «Espíritu Santo», la cual designa una cualidad esencial común al Padre y al Hijo, es el nombre propio de la tercera Persona divina; del hecho de que la denominación «Espíritu Santo» corresponde también a las dos otras Personas, los griegos deducen la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. En cuanto a la procedencia, la expresión «Espíritu Santo» no implica alusión alguna. Los griegos descubren en ella aspectos múltiples que no aparecen en la explicación latina del Espíritu Santo, Según los Padres griegos, el Espíritu Santo es la consumación del movimiento vital divino, el cual tiene su origen en el Padre. Por eso no existe una cuarta Persona divina. Al mismo tiempo, la palabra «Espíritu», «hálito», pone de manifiesto que la vida divina, que fuerzas divinas, han sido derramadas, espiradas sobre la Creación. Al decir que es «santo» el Espíritu infundido en la Creación, se indica con ello que son vida divina, fuerzas divinas las que se comunican a la Creación, y que ésta, por consiguiente, se halla unida con Dios. La unión con Dios implica para la Creación un aspecto de consumación vital. De este modo, el «Espíritu Santo»

es el consumador de la vida intradivina y al mismo tiempo el consumador de la Creación. Su nombre propio expresa estas dos funciones.

2. El símbolo niceno-constantinopolitano ha definido que el Espíritu Santo procede del Padre (*D.* 86). Que procede al mismo tiempo del Padre y del Hijo lo testifican el símbolo atanasiano (*D.* 89), el undécimo Concilio de Toledo (*D.* 277), el cuarto Concilio Lateranense (*D.* 428), el segundo Concilio de Lyón (*D.* 460), el Concilio de Florencia (*D.* 691). Véanse los textos correspondientes en el § 43.

El texto del Concilio de Lyon tiene el siguiente tenor (D. 460): «Con obediencia creyente confesamos: El Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como si procediese de dos orígenes, sino como de un origen único; no en dos espiraciones, sino en una sola espiración. Esta ha sido hasta ahora la fe, la anunciación y la enseñanza de la santa Iglesia Romana, Madre y maestra de todos los creyentes. Esto mantendrá firmemente, anunciará, confesará y enseñará en lo futuro. Esto es también la verdadera e inmutable convicción de los Padres y Maestros ortodoxos, tanto latinos como griegos. Pero como quiera que algunos han incurrido en errores múltiples, por desconocimiento de la verdad inmutable, nosotros, movidos por el deseo de impedir la propagación de tales errores, con la aprobación de la santa Asamblea eclesiástica, pronunciamos la condenación y anatematización de los que se atreven a negar que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, o con ánimo temerario afirman que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de dos principios y no como de uno solo principio.»

La doctrina presentada a los «Griegos» por el Concilio de Florencia en la *Bula Laetentur Coeli,* del 6 de julio del año 1439, tiene el siguiente tenor en lo que concierne a la procedencia del Espíritu Santo: «En nombre de la Santa Trinidad, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: definimos con la aprobación de toda esta Asamblea eclesiástica: Todos las cristianos han de afirmar y aceptar y confesar así la verdad de fe según la cual el Espíritu Santo es eternamente del Padre y del Hijo, recibiendo su esencia y su personalidad (subsistencia), al mismo tiempo, del Padre y del Hijo, procediendo eternamente de los dos como de un solo principio en una sola espiración. Nosotros declaramos que la fórmula de los Santos Padres y Maestros según la cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, ha de ser entendida de tal modo que según los Griegos el Hijo es también causa del Espíritu Santo, y según los Latinos es principio de la personalidad (subsistencia) del Espíritu Santo, lo mismo que el Padre. Como quiera que todo lo que pertenece al Padre ha sido entregado por el Padre a su Hijo unigénito, mediante la generación excepto la Paternidad, por eso el Hijo ha recibido desde la eternidad del Padre, por el cual es engendrado eternamente, la propiedad de que el Espíritu Santo proceda de El. Definimos además que la fórmula *filioque* se introdujo en el símbolo correcta y acertadamente, para esclarecer la verdad y por imposición de una necesidad existente.»

El símbolo niceno-constantinopolitano testifica solamente que el Espíritu Santo procede del Padre y no dice nada de que procede también del Hijo; la razón de ello se halla en la finalidad polémica de esta confesión de fe. Va dirigida contra la herejía de Macedonio, que afirmaba que el Espíritu Santo no es un verdadero Dios. Por consiguiente, no era necesario definir que el Espíritu Santo procede también del Hijo.

Más tarde se intercaló en el símbolo la fórmula *filioque*. De este modo, el símbolo no quedó despojado de su sentido original. La intercalación está en correspondencia con la orientación del contexto original. Tuvo lugar en España, en el siglo VI. Da testimonio de ella el tercer Concilio de Toledo, celebrado el año 589. Según los documentos, el *filioque* se encuentra entre los francos en el siglo IX. El año 808 los monjes griegos acusaron de herejía a los monjes del monasterio franco erigido sobre el Monte de los Olivos, junto a Jerusalén, por cantar en el Credo el *filioque*. El Papa León III declaró que la doctrina según la cual el Espíritu Santo procede del Hijo, debía ser objeto de la predicación, pero que no era necesario introducir en el Credo la fórmula *filioque*. No obstante, a instancias del Emperador Enrique II, el Papa Benedicto VIII introdujo también en Roma la fórmula *filioque*, en el año 1041, en el símbolo.

El Patriarca griego Focio (m. 1078) convirtió la doctrina de que el Espíritu Santo procede sólo del Padre en dogma principal de la Iglesia griega, cimentando de esta manera con especulaciones dogmáticas la separación de la Iglesia Oriental, separación fundada antes en motivos político-eclesiásticos.

En lo que concierne a la obligación de creer que el Espíritu Santo procede también del Hijo, tiene validez la definición dogmática del Papa Benedicto XIV del año 1742 (Bula *Etsi pastoralis*): «A pesar de que los griegos estén obligados a creer que el Espíritu Santo procede también del Hijo, no tienen obligación de confesarlo en el símbolo. No obstante, los albaneses del rito griego han adoptado laudablemente la costumbre contraria. Nuestro deseo es que sea mantenida por los albaneses y por las otras Iglesias donde se halla en vigor.»

3. *a*) La Sagrada Escritura no enseña formalmente en ninguna parte que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Pero contiene objetivamente este hecho.

Io. 15, 26 testifica que el Espíritu Santo procede del Padre. En

lo que concierne a la doctrina de que el Espíritu Santo procede también del Hijo, se pueden aducir los siguientes hechos testificados por la Sagrada Escritura. Lo mismo que se dice que la tercera Persona es Espíritu del Padre (*Mt.* 10, 20), se dice también que es Espíritu de Jesús (*Act.* 16, 7), Espíritu de Cristo (*Rom.* 8, 9; *Phil.* 1, 19). Según la doctrina de San Juan, entre el Espíritu Santo y el Hijo media la misma relación que hay entre el Hijo y el Padre (*Io.* 6, 46; 7, 16; 8, 26-38; 12, 49; 15, 26; 16, 4; 17, 4; 18, 37). El Hijo da testimonio del Padre, el Espíritu Santo da testimonio del Hijo; el Hijo glorifica al Padre, el Espíritu Santo glorifica al Hijo; el Hijo habla lo que oye del Padre y ve en Él, el Espíritu Santo habla lo que oye del Hijo (*Io.* 16, 13-15). Cuando la Escritura afirma (*Io.* 76, 26) que el Espíritu Santo procede del Padre, conviene no entender esto en un sentido exclusivo. Significa más bien que es del Padre todo lo que tiene el Hijo; por consiguiente, también la espiración.

b) Habiendo sido obligados, debido a las herejías, a concentrar sus esfuerzos teológicos en torno a la interpretación de la relación entre el Padre y el Hijo, los Padres de la época prenicena no pudieron explicar teológica y detalladamente la doctrina de la Revelación relativa al Espíritu Santo. Se contentan con repetir los textos sagrados que se refieren al Espíritu Santo. Materialmente, bien que no formalmente, encontramos la doctrina de que el Espíritu Santo procede también del Hijo en la Teología alejandrina. Orígenes, por ejemplo, afirma que el Espíritu Santo debe su existencia al Hijo. Enseñanzas parecidas encontramos en San Atanasio. Pero tampoco éste afirma formalmente que el Espíritu Santo procede también del Hijo. No obstante, se expresa de tal modo de la procedencia del Espíritu Santo, que no se podría comprender lo que expone si no estuviese convencido de que el Espíritu Santo procede también del Hijo.

Por ejemplo, en el discurso contra los arrianos (Discurso III; núm. 24; BKV, I, 274-276) declara los siguiente: «Él (a saber, San Juan en su primera epístola) nos enseñará de qué modo nosotros estamos en Dios y Dios en nosotros, y cómo nosotros llegamos a ser uno en ellos y hasta qué grado el Hijo es distinto de nosotros según la naturaleza... Debido a la gracia del Espíritu que nos ha sido concedida, nosotros estamos en Él y Él está en nosotros. Y puesto que es el Espíritu de Dios, por eso creemos con razón que estando Él en nosotros, también nosotros, por poseer el Espíritu, estamos en Dios y que Dios, por consiguiente, está en nosotros. Nosotros no estamos en el Padre del mismo modo que el Hijo no está en

Él. Porque el Hijo no participa en el Espíritu para poder estar en Dios, y tampoco recibe el Espíritu Santo, antes bien, el Hijo comunica a todos el Espíritu. Además, el Espíritu no une al Verbo con el Padre, antes bien, el Espíritu recibe algo del Verbo. Y el Hijo está en el Padre a modo de Palabra y Resplandor suyo, mientras que nosotros, sin el Espíritu, estamos lejos de Dios y somos ajenos a Él. Pero mediante la participación en el Espíritu somos unidos con la Divinidad, de tal modo que nuestro estar en Dios no es propiedad nuestra, sino que se lo debemos al Espíritu que se halla y permanece en nosotros. Y esto sólo en tanto que le llevamos en nosotros mismos mediante la confesión... ¿Dónde queda, pues, nuestra semejanza y nuestra igualdad con el Hijo? O ¿no queda demostrado irrefutablemente contra los arrianos, debiendo nombrar especialmente las enseñanzas de San Juan, que el Hijo no está en el Padre del mismo modo que nosotros estamos en Él, y que nosotros no llegaremos nunca a ser tal como es Él, ni el Verbo es tal como somos nosotros? Como siempre deberían atreverse ahora también a afirmar que el Hijo debe su existencia en el Padre a la participación en el Espíritu y al perfeccionamiento de su vida. Pero aun el sólo pensar en tal afirmación sería más que una blasfemia. Como ya hemos dicho, es Él el que da al Espíritu, y todo lo que el Espíritu tiene, lo ha recibido del Verbo.» En la tercera carta a Serapión declara San Atanasio (n.º 1; BKV, I, 462 y sigs.): «Quedarás quizá admirado al ver que el Espíritu, explicando con breves palabras el objeto de la misma, yo abandono el tema propuesto y escribo contra los que pecan contra el Hijo de Dios, diciendo que es una criatura. Pero estoy convencido de que no me reprenderás cuando te hayas enterado de los motivos que me mueven a hacerlo, sino que tu piedad aprobará mi comportamiento cuando reconozcas la utilidad de mi modo de proceder. Porque el Señor mismo nos ha dicho: El Consolador no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oye, pues tomará de lo mío y os lo anunciará. El Señor comunicó el Espíritu a sus Discípulos mediante un soplo, y del mismo modo, según las palabras de la Escritura, el Padre derramó el Espíritu sobre toda carne. Por eso, acertadamente he hablado y escrito en primer lugar del Hijo, para que por medio del conocimiento del Hijo lleguemos a obtener el debido conocimiento del Espíritu. Porque como ya veremos, la misma relación peculiar que media entre el Padre y el Hijo, media también entre el Espíritu y el Hijo. Y del mismo modo que el Hijo dice: Todo lo que tiene el Padre es mío, así también veremos que todo esto está en el Espíritu mediante el Hijo. Y del mismo modo que el Padre hace alusión al Hijo cuando dice: Este es mi Hijo querido en el cual he puesto mi complacencia, así también el Espíritu pertenece al Hijo. Porque, como dice el Apóstol, Él ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: Abba, Padre. Y se debe tener muy en cuenta lo que el Hijo dice: Lo que es mío, eso mismo es del Padre: del mismo modo, el Espíritu Santo de quien se ha dicho que es propiedad del Hijo, es también propiedad del Padre. Porque el Hijo mismo ha dicho: Cuando venga el Consolador, el cual os enviará de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, Él dará testimonio de mí. Y Pablo escribe: «Nadie conoce la esencia del hombre, sino el Espíritu del hombre, que habita en él; del mismo modo nadie conoce la esencia de Dios, excepto el Espíritu de Dios, el cual está en El. Ahora bien: nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que podamos

conocer los dones que Dios nos ha dispensado. Y en toda la Escritura encontrarás que se dice del Espíritu Santo que es Espíritu del Hijo y que es también Espíritu del Padre. Sobre este punto hemos escrito ya antes. Ahora bien: si el Hijo no es una criatura a causa de la relación especial en que está con respecto al Padre y por ser una producción de la esencia del mismo Padre, sino que es consustancial con el Padre, entonces tampoco el Espíritu Santo será una criatura. Antes bien, deberá ser llamado impío el que emita tal afirmación en vista de la relación especial que hay entre el Espíritu y el Hijo, ya que el Espíritu es comunicado a todos por el Hijo, y porque es del Hijo todo lo que el Espíritu tiene.» En la primera carta a Serapión declara San Atanasio (n.º 21; BKV, 432 y sigs.): «Como quiera que el Espíritu posee con respecto al Hijo el mismo rango y la misma naturaleza que posee el Hijo con respecto al Padre, ¿cómo no deberá pensar necesariamente que el Hijo es una criatura el que afirma que el Espíritu es una criatura?»

La misma doctrina encontramos entre los capadocios. San Basilio, por ejemplo, afirma que el Espíritu Santo procede del Padre mediante el Hijo. Este escritor rechaza la opinión de Eunomio, el cual afirmaba que el Padre es el único origen del Espíritu Santo. Antes bien, todo es común al Padre y al Hijo, y del Espíritu Santo se dice en la Escritura que no es sólo Espíritu del Padre, sino también Espíritu del Hijo (*Contra Eunomium,* 2, 34; 3, 1; *De Spiritu Sancto,* 18, 45; *Enchiridion Patristicum,* 950). Según San Gregorio de Nisa, lo uno es causa y lo otro es de la causa, y con respecto a lo que es de la causa percibimos una distinción: en efecto, lo uno es directamente (in-mediatamente) de lo primero; lo otro es indirectamente (mediatamente) mediante lo que es directamente de lo primero (*Enchiridion Patristicum,* 1.037 y sigs.). Según San Gregorio, el Espíritu Santo procede directamente (in-mediatamente) del Hijo, e indirectamente (mediatamente) del Padre. San Epifanio emplea en su obra *Ancoratus* una fórmula según la cual el Espíritu Santo procede de la esencia del Padre y del Hijo; respectivamente, del Padre y del Hijo.

En la Teología occidental, Tertuliano (*Adv. Praxeas,* 4) dice que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y que no viene de ninguna otra parte. San Hilario (*De Trinitate,* 2, 29) enseña que el Padre y el Hijo son el fundamento de la existencia del Espíritu Santo. La doctrina occidental se halla plenamente desarrollada en San Agustín, el cual afirma que el Espíritu Santo procede de ambos (de, respectivamente, *ab utroque,* no *filioque*). Le sigue toda la Teología occidental. Como ya vimos en otro lugar, la fórmula *filioque* parece tener su origen en España.

La doctrina agustiniano-occidental se diferencia algo de la doc-

trina griega ortodoxa. Según el punto de vista griego, la tripersonalidad surge en el Padre, pasa hacia el Hijo y a través del Hijo va al Espíritu Santo. El Hijo juega el papel de un mediador que interviene activamente (*a Patre per Filium*). El movimiento vital dentro de la divinidad podría compararse con el de una línea. Según la concepción latina, el Padre y el Hijo producen por espiración al Espíritu Santo, a modo de principio único, teniendo lugar la espiración lógicamente después de la generación del Hijo y de la consiguiente comunicación de la capacidad de espiración. No obstante, San Agustín tiene en cuenta la concepción griega cuando incidentalmente afirma que el Padre espira primordialmente (*principaliter*) al Espíritu Santo. En la concepción griega aparece con más claridad que el Hijo recibe del Padre todo su ser personal, el cual implica en sí también la espiración del Espíritu Santo. La concepción latina pone de relieve que el Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo en un solo acto.

4. La espiración, lo mismo que la generación, es un acto eterno, es decir, atemporal. No es un acto para cuya ejecución el Padre y el Hijo tengan que decidirse conjuntamente, o que viniese a juntarse con su ser personal a modo de elemento accidental. Antes bien, es idéntico con la paternidad del Padre y la filiación del Hijo, constituyendo con ellas una sola realidad, de modo formal; es decir, intrínseca y esencialmente, puesto que en Dios no hay diferencias formales. El Padre es acción espirante del mismo modo que también es acción generante. El Hijo es espiración del mismo modo que es un ser engendrado. Y tanto el Padre como el Hijo son la esencia divina sin que se multiplique esta esencia. La actividad generadora y la actividad espiradora son objetivamente idénticas y virtualmente distintas. Del mismo modo, el ser engendrado y la actividad espirante son objetivamente idénticos y virtualmente distintos.

El Espíritu Santo es idéntico con el Ser espirado, pero no de una manera pasiva. Porque el Espíritu Santo conoce su procedencia y la afirma. Existe en tanto que el Padre y el Hijo le producen mediante un acto eterno y permanente. El Espíritu Santo *procede:* para decirlo con más precisión, es su propia procedencia. En el § 90 se explicará detenidamente la espiración del Espíritu Santo.

§ 57

Las relaciones en Dios fundadas en las producciones y orígenes

1. El concepto de relación elaborado por los Padres del siglo IV y perfeccionado por la Teología escolástica contribuirá a hacer más profunda nuestra comprensión de la vida trinitaria de Dios.

Con el nombre de relación se designa la coordinación que une a una cosa con otra. En toda relación se pueden distinguir tres elementos: El sujeto de la relación, el término de la relación y el fundamento de la relación mental cuando uno de los tres elementos enumerados es una construcción mental. En la relación real son reales los tres elementos; en la relación mutua se hallan mutuamente coordinados (Padre e Hijo). Cuando el sujeto de la relación está relacionado con el término de la relación, pero no viceversa (Dios y el mundo).

Las relaciones reales en el mundo son múltiples y sumamente diversas. Se basan en diversos fundamentos de relaciones (pueblo, familia, parentesco, amor, amistad, trato, educación, conversación, palabra, etc.). Toda criatura se halla dentro de un campo constituído por una multitud de relaciones. Las unas son esenciales y permanentes; las otras son casuales y de carácter temporal. Por ejemplo, el estar encuadrado en una comunidad es una relación esencial para el hombre. Signo y expresión de esa relación es la capacidad de hablar, la conversación, la palabra. No obstante, las relaciones no constituyen la esencia de la existencia humana. Antes bien: el fenómeno fundamental del Espíritu humano consiste en su estar-en-sí-mismo, aunque esta realidad original sólo se manifiesta mediante el encuentro con el mundo, bien que la vida y el ser espirituales consisten, como dice Th. Steinbüchel (*Der Umbruch Denkens,* 1934), en la mismidad que está en comunicación con otros. Son exageradas y parciales las enseñanzas del filósofo existencialista Heidegger cuando afirma que la existencia se identifica con el estar-en-el-mundo, considerando a éste como la suma de las cosas relacionadas con el hombre e identificando esas cosas con su utilidad *Um-zu-sein* = ser para..., es decir, negándoles un núcleo de autonomía ontológica en virtud del cual pudieren estar en relación con otras formas del ser. Según esta doctrina, el ser de las cosas parece quedar reducido a su relacionalidad.

Las cosas serán un puro «para», *um zu-para*. Existen en tanto que aluden a la existencia del hombre. Más aún, según parece, hasta el ser personal del hombre queda convertido en una mera relación (véase A. Delp, S. I., *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heidegers*). Cierto es, no obstante, que las cosas se hallan irrevocablemente dentro de un tejido constituído por una multitud de relaciones, a pesar de tener un punto céntrico firme, de un núcleo de independencia oculto. En mayores proporciones se encuentran en el hombre tanto el estar-en-sí-mismo (independencia ontológica) como el estar-en-el-mundo y el estar-con-otros (comunicación). No obstante, el hombre no se identifica ontológicamente con los esfuerzos morales de su preocuparse de las cosas y de su prójimo; es decir, no se identifica con el cumplimiento de las funciones que debe desempeñar en un momento dado, por indispensable que sea el desempeño de tales funciones. Para expresarnos de otra manera: El hombre está dentro de un tejido de relaciones, pero no es ese tejido.

2. *En Dios hay relaciones reales* (dogma).

a) El Concilio de Florencia (D. 703; véase el § 43) garantiza esta verdad.

Se fundan en las dos producciones divinas. La generación constituye el fundamento de la relación del Padre con respecto al Hijo, y del Hijo con respecto al Padre; o sea, la paternidad y filiación. La espiración del Espíritu Santo constituye el fundamento de la relación del Padre y del Hijo con respecto al Espíritu Santo, y el de la relación del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. En lo que concierne a estas últimas relaciones sólo disponemos de las siguientes denominaciones: espiración activa y espiración pasiva. Como quiera que el Padre y el Hijo son un coprincipio de la aspiración, produciendo al Espíritu Santo en un solo acto de espiración, este acto constituye el fundamento de una sola relación mutua y no de dos relaciones mutuas.

b) *La Sagrada Escritura* no testifica formalmente la existencia de relaciones reales en Dios. No obstante, esta verdad va incluída en las denominaciones Padre, Hijo y Espíritu. Analizando el contenido y sentido de estas palabras se deduce que el Padre y el Hijo y el Espíritu presentan un carácter relacional.

c) Los Padres de los siglos IV y V han llevado a cabo ese análisis.

La primera alusión a la existencia de relaciones en la Divinidad se encuentra en una carta dirigida por Arrio y sus partidarios al obispo Alejandro de Alejandría. En esa carta se niega la eternidad del Hijo. Los escritores de la carta afriman lo siguiente: El Hijo no tiene el ser al mismo tiempo que el Padre, como muchos lo afirman de cosas relativas. De lo contrario habría que admitir la existencia de dos principios increados (inengendrados), mientras que en realidad no hay más que un principio original y universal, el cual está por encima de todo. Por consiguiente, el Hijo tiene que ser necesariamente una criatura. Habrán sido motivo de esta alusión a las cosas relativas las *Categorías*, de Aristóteles, donde se enseña que las facticidades relativas se apoyan las unas en las otras de modo que necesariamente tienen que existir al mismo tiempo. San Atanasio, *De synodis*, n.º 16; véase también Opitz, *Athanasius. Werke. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, 1934, 12 y sigs. Aristóteles, *Categorías*, cap. VII, 7 *b*, 15).

San Atanasio hace suya la idea lanzada por Arrio y, fundándose en el carácter relativo del Hijo, demuestra que existe eternamente, lo mismo que el Padre. Según él, la palabra Hijo expresa una relación con respecto al Padre. Ahora bien: facticidades relacionadas tienen que coexistir simultáneamente. El Padre no ha existido nunca sin el Hijo, y el Hijo no ha existido nunca sin el Padre. Cada una de esas dos facticidades puede ser conocida mediante la otra. Pero bien que el Padre y el Hijo sean coeternos, no se deduce de ello que existan dos principios inengendrados, sino que existe un solo principio inengendrado. La unidad de Dios se funda en el hecho de que las divinas Personas se distinguen entre sí en virtud de relaciones de origen, poseyendo en común la misma y única naturaleza divina o, dicho con más precisión, la unidad de Dios se funda en el hecho de que las divinas Personas se distinguen entre sí en virtud de relaciones de origen, poseyendo en común la misma y única naturaleza divina, o, dicho con más precisión, la unidad de Dios se funda en el hecho de que la esencia idéntica con el Padre pertenece también al Hijo y al Espíritu Santo en virtud de las correspondientes relaciones de origen. De este modo el concepto de relación juega un papel importante en la doctrina de San Atanasio en lo que concierne a la refutación de los errores arrianos y la explicación de la unidad divina. Este Santo Padre no emplea la palabra relación. Sólo acentúa el carácter relativo del Hijo y, en cierto sentido, también del Espíritu Santo, sin llegar a la idea de que las Personas divinas son relaciones.

San Basilio dió un paso hacia adelante. Se sirve del concepto de relación para combatir el racionalismo de Eunomio, un discípulo de Aecio. Según Eunomio, el Padre y el Hijo no pueden ser iguales, ya que el creador es superior a la criatura. El Padre es un ser increado, respectivamente, inengendrado (*agennetos*). El Hijo, por el contrario, ha sido creado, respectivamente, ha sido engendrado (*genetos*). Ser inengendrado, respectivamente, ser increado son propiedades de Dios, según Eunomio. San Basilio trata de combatir esta herejía mediante el concepto de relación. Mientras que, según San Atanasio, la palabra griega *agennetos* significa, por regla general, increado; de suerte que debe afirmarse de las tres Personas divinas. San Basilio afirma que la palabra *agennetos* significa falta de origen por medio de generación. Es decir, significa: carencia de padre, no tener padre. Se refiere al de dónde, no al qué, al cómo y no a la esencia. Signi-

fica un modo de subsistencia, no la naturaleza. Por eso no se puede deducir de ella una diferencia de esencia. Por consiguiente, los herejes la emplean mal. Pero bien que la palabra en cuestión no implique peligro alguno para la fe. San Basilio no muestra simpatía alguna por ella. No se encuentra en la Sagrada Escritura. San Basilio prefiere atenerse a las denominaciones Padre e Hijo, empleadas por la Sagrada Escritura. Ahora bien: estas denominaciones implican en sí conceptos relativos. Se refieren al origen de las Personas. No dicen nada directamente sobre la esencia del que es Padre, ni sobre la esencia del que es Hijo. El gran error de Eunomio consiste en haber confundido el de dónde y el qué, lo relativo y lo absoluto. Resulta, pues, que las peculiaridades del Padre y del Hijo se fundan en relaciones de origen. Hay, pues, diferencia en la esfera de las relaciones, no en la esfera de la esencia.

Puesto que el Padre y el Hijo implican relaciones de origen tienen que ser por necesidad igualmente eternos, ya que el uno presupone la existencia del otro. Como quiera que el Padre es eterno, deberá tener un Hijo eterno. Por fundarse la diferencia en las relaciones, se da unidad e igualdad; más aún, identidad con respecto a la esencia. El Padre comunica al Hijo su esencia, sin multiplicarse, de modo que el Padre posee la esencia sin haberla recibido de nadie, mientras que el Hijo la recibe mediante la generación. Las relaciones no son intercambiables. El Padre no procede del Hijo, sino que el Hijo procede del Padre.

Dando un paso hacia adelante con respecto a las enseñanzas de San Atanasio, emplea San Basilio la palabra relación. Además, el concepto correspondiente juega un papel más importante que en las enseñanzas de San Atanasio en lo que concierne la explicación de las peculiaridades de las Personas, bien que lo emplee en sentido polémico. Pero a pesar de que el concepto de relación es para San Basilio un medio del cual se sirve para explicar la unidad de Dios, este escritor considera que esa unidad se funda en el carácter de la generación más bien que en el concepto de relación. Por ser la generación un acto de la naturaleza espiritual y no de la voluntad, existe un solo Dios y no dos Dioses.

Contra las deformaciones racionalistas de la fe trinitaria, demuestra San Gregorio Nacianceno mediante el concepto de relación la igualdad de las Personas y la identidad de la esencia. Cada una de las Personas tiene su propia peculiaridad. Las peculiaridades de las Personas consisten en las relaciones fundadas por la procedencia. Mientras que San Basilio sólo analiza detenidamente el carácter relacional del Hijo, San Gregorio presenta un análisis detallado del carácter relacional del Espíritu Santo.

Entre los Padres latinos es San Agustín el que con más éxito y más detenimiento ha tratado la idea de que en Dios hay relaciones reales y de que las Personas tienen un carácter relativo. La Teología que precede a San Agustín se ocupa muy pocas veces de esa idea. San Agustín la tomó de los teólogos griegos. Es verdad que no emplea el concepto de relación, a diferencia de lo que hacen esos teólogos. Pero incorpora a la doctrina de la Trinidad, como elemento esencial, lo que implica ese concepto. También en lo que se refiere a las enseñanzas de San Agustín fueron los errores de

Arrio los que motivaron la elaboración del carácter relativo de las Personas. Pero San Agustín no se queda en una actitud de mera polémica. Al contrario, la idea de que las Personas tienen un carácter relativo le sirvió de medio para ahondar la comprensión de la peculiaridad de cada una de las Personas. San Agustín puso al servicio del desarrollo de las denominaciones Padre e Hijo, empleadas por la Escritura, el concepto de relación de la Filosofía griega elaborado por los análisis de los Padres de Capadocia.

3. Bien que la espiración activa sea una relación real del Padre y del Hijo con respecto al Espíritu Santo, conviene observar que sólo se distingue virtualmente, no realmente, de la paternidad y de la filiación; es decir, de la relación en que se halla el Padre con respecto al Hijo, y de la relación en que se halla el Hijo con respecto al Padre. Esta distinción virtual basta para fundamentar que la paternidad y la filiación, a pesar de su identidad con la espiración activa puedan distinguirse realmente. La misma espiración activa se encuentra en el Padre y en el Hijo de distinta manera: en el Padre, originalmente; en el Hijo, por haber sido comunicada mediante la generación, sin perder por eso su identidad.

Las Personas divinas son idénticas con las producciones, con las procedencias. En la esfera de lo creado la actividad es fundamento de la relación; en Dios, al contrario, las producciones y las procedencias son idénticas con las relaciones a causa de la simplicidad y actualidad (*actus purus*) absolutas de Dios, formando una realidad única. El acto de la generación es, pues, realmente idéntico con la relación en que está el Padre con respecto al Hijo; la espiración es realmente idéntica con la relación en que están el Padre y el Hijo con respecto al Espíritu Santo, etc. Sólo en lo que concierne a nuestra manera de concebir, las actividades vitales de Dios constituyen el camino por medio del cual llegamos a conocer las relaciones. Del mismo modo, las relaciones en Dios son realmente idénticas con la esencia, aunque se distingan virtualmente de ella. La distinción real estaría en contradicción con la simplicidad de Dios. Por otra parte, la distinción virtual es necesaria para que las relaciones puedan ser realmente distintas las unas de las otras a pesar de su idéntidad real con la esencia. Pero debemos confesar que para el entendimiento humano se pierde en las lejanías del misterio de Dios el modo según el cual se explica la distinción real entre las relaciones a pesar de su identidad real con la esencia divina.

A partir de Santo Tomás, los teólogos se sirven del concepto aristotélico de ser relativo para explicar este estado de cosas. La relación pertenece a la categoría ontológica del accidente. Todo accidente presenta dos aspectos: el aspecto en virtud del cual es accidente en general y el aspecto en virtud del cual es un accidente determinado (de tiempo, de lugar, etc.), es decir, un aspecto genérico y un aspecto específico. El aspecto genérico consiste en el depender de un sujeto, en el cual está; el aspecto específico consiste en el modo especial de subsistir en un sujeto. Por consiguiente, la relación implica también un aspecto doble: el aspecto genérico (*genus*), el cual comporta la subsistencia en un sujeto, y el aspecto específico (*species*). A diferencia de lo que sucede con los otros accidentes, este último aspecto no implica en la relación un modo determinado de subsistencia en un sujeto. No es un algo inherente al sujeto de la relación, sino que consiste en un estar en relación con un término que se halla fuera del sujeto de la relación.

Aplicando a la esfera de la Divinidad estas reflexiones, obtenemos como resultado lo siguiente: dado que en Dios no puede haber inherencia alguna que tuviese la forma de accidente, el aspecto genérico de la relación se identifica con la sustancia divina. Por eso, la relación en Dios no es accidental, sino sustancial (esencial). Las relaciones divinas son, por consiguiente, relaciones dotadas de ser propio, absolutas, ontológicamente independientes, de por sí existentes (*relaciones subsistentes*). En lo que se refiere a su ser específico no son algo inherente a la esencia, sino la orientación hacia un término. De esto resulta que las relaciones en Dios pueden ser idénticas con la esencia, en tanto que su inherencia es la esencia misma, mientras que se distinguen virtualmente de la esencia por implicar una orientación hacia un término que la esencia no implica en sí misma.

San Agustín no se sirve de esta explicación. Frente a la objeción arriana que afirma que el Hijo es o bien un ser sustancial o bien un ser accidental, siendo esencialmente distinto del Padre en el primer caso, y no siendo igual al Padre en el segundo caso, San Agustín enseña que además del ser sustancial y accidental hay un tercer modo de ser, a saber, el ser relacional. Según él, hay que distinguir en las Personas lo que éstas son consideradas en sí mismas, y lo que son relativamente las unas con respecto a las otras. En lo que se refiere a lo que el Padre es de por sí, es Él idéntico con el Hijo y con el Espíritu, es decir, es idéntico con el Hijo y el Espíritu en lo que concierne la naturaleza divina. Las Personas son distintas en lo que concierne su coordinación mutua.

El penasamiento y el lenguaje humanos no pueden expresar de una manera perfecta la identidad y la distinción. Si no se acentúa debidamente la distinción de las relaciones con respecto a la esencia, se puede llegar a suprimir las Personas divinas. Exagerando la distinción, las Personas quedan privadas de su carácter divino. En la Edad Media, la exageración de la distinción condujo al error que va unido con el nombre de Gilberto de la Porrée (1142-1154), obispo de Poitiers. Según él, la Divinidad es una forma esencial que informa a las tres Personas divinas, una entelequia mediante la cual son Dios cada una de las Personas.

§ 58

Las relaciones divinas y las Personas divinas

1. Testifican esta verdad el undécimo Concilio de Toledo y, sobre todo, el cuarto Concilio Lateranense (véase el § 43).

2. Si bien la Sagrada Escritura sólo testifica el carácter relativo de las tres Personas divinas, sin afirmar formalmente que las Personas sean relaciones subsistentes, no obstante se puede deducir esto último analizando los conceptos de Padre, Hijo y Espíritu.

3. Lo mismo puede decirse en lo que se refiere a la doctrina de los Santos Padres. A partir del siglo IV, los Padres han analizado el carácter relativo de las Personas divinas. Pero no llegaron a conocer que las Personas son relaciones absolutas y subsistentes. No obstante, los Padres han preparado de tal manera la formación de tal doctrina que ésta no es más que una consecuencia obvia derivada de sus enseñanzas.

Las diferencias que median entre las concepciones globales de griegos y latinos repercuten en la explicación del carácter relacional de las Personas divinas. Los capadocios, partiendo de la totalidad de la fe trinitaria, la cual implica la afirmación de la unidad y de la Trinidad, fijan la atención, en primer lugar, sobre la Trinidad de Personas. En las especulaciones con que tratan de explicar la fe trinitaria, las Personas y las relaciones de origen constituyen el punto de partida. Partiendo de esta base, tratan de penetrar en la unidad fundamentando precisamente la relación de origen que les sirve de medio para demostrar la unidad de Dios. Según ellos, el Padre, idéntico con la esencia, comunica al Hijo su propia esencia mediante una comunicación que se funda en la esencia y no en la voluntad. El Hijo, por su parte, vuelve su mirada hacia el Padre, tiende hacia Él, como enseña San Gregorio Nacianceno, sirviéndose para ello de un motivo neoplatónico. De este modo la relación fundada en el origen sirve de medio para explicar la vida interna de las Personas divinas, la orientación de la una hacia la otra, la compenetración mutua. Los capadocios presentan, pues, una explicación de las relaciones más bien dinámica que estática.

San Agustín, por el contrario, presenta una concepción más bien estática. Tiene a la vista principalmente la existencia de las

Personas divinas, y sólo en segundo lugar el origen de esas Personas. Partiendo de la unidad, trata de explicar cómo la Trinidad personal no constituye un peligro para la unidad presupuesta. San Agustín presenta la siguiente explicación: las tres Personas divinas tienen un carácter relativo, y debido a ello no constituyen un peligro para la unidad de Dios. Le interesan sobre todo las peculiaridades internas de las Personas, su modo de subsistir, más que el movimiento de una Persona hacia la otra, movimiento que está fundamentado en la relación de origen.

Mas el resultado es el mismo. Las Personas se distinguen entre sí debido a las relaciones fundadas en el origen, las cuales se hallan en oposición mutua en el seno de la esencia una, común, idéntica con las Personas.

4. De la simplicidad divina y de los aspectos esenciales constitutivos de la Persona se puede deducir que las Personas divinas no son más que sus mutuas relaciones. De acuerdo con ello, el Padre es la paternidad y la espiración activa, el Hijo es la filiación y la espiración activa, y el Espíritu Santo es la espiración pasiva.

En correspondencia con las anteriores descripciones de la vida divina, se puede explicar del siguiente modo la peculiaridad de las Personas divinas:

a) La primera Persona divina no engendra y espira en el sentido de que el acto de la generación y de la espiración viniese a juntarse con la Persona que subsistiría anteriormente como algo accidental. El Padre es más bien el acto de la generación y de la espiración. Por consiguiente, no se debe afirmar que existe de antemano un núcleo personal del cual surgen el pensamiento fructífero (generación) y el amor (espiración). Antes bien, la primera Persona es su acto de pensamiento fructífero y su acto de amor. Según nuestra manera de concebir—análoga y que se verifica de un modo temporal—dicha actividad fructífera constituye el fundamento de las relaciones en Dios. A causa de la simplicidad y de la purísima actualidad (*actus purus*) de Dios, estas relaciones, por su parte, son idénticas con la fructífera actividad vital del pensar y del amar.

Por consiguiente, del mismo modo que la primera Persona es fructífera acción pensante y amorosa, así también esa Persona es la relación de la paternidad y de la espiración activa. La paternidad es, pues, Padre, y la espiración activa es Espirador. Paternidad y espiración no sólo son idénticas con la primera Persona: es pre-

ciso afirmar que esa Persona consiste simplemente en ser Padre y Espirador.

Puesto que la persona implica en sí la incomunicabilidad, el fundamento del ser personal de la personalidad del Padre tiene que ser algo que no pertenezca a las dos otras Personas. Eso es precisamente la relación que le une con las otras dos Personas: la paternidad y la espiración activa y original. Todas las tres Personas tienen en común lo que el Padre es en sí y de por sí; lo que es prescindiendo de la relación en que está con respecto a las dos otras Personas. Por consiguiente, eso no puede ser propiedad de una Persona y no puede ser el fundamento de la personalidad de la Persona en cuestión. En lo que concierne a la primera Persona, sólo la relación en que está con respecto al Hijo y al Espíritu Santo puede constituir el fundamento de su personalidad. Todo lo demás es comunicable y lo poseen en común las tres Personas divinas. La primera Persona divina consiste, pues, en ser Padre y Espirador, o, para expresarnos de otro modo, consiste en entregar la esencia divina mediante el pensamiento y el amor fructíferos. Dicha Persona es un permanente y subsistente acto (*actus substantialis*) de entrega, respectivamente, la relación subsistente fundada en ese acto.

No sólo la paternidad ha de ser considerada como fundamento constitutivo de la personalidad de la primera Persona divina; es necesario, además, afirmar que también la espiración activa y original constituyen tal fundamento. El Padre es Padre en virtud de la paternidad; pero es primera Persona divina en virtud de la paternidad y de la espiración activa y original. Porque de lo contrario habría que afirmar que la espiración activa viene a juntarse con el Padre ya consumado y perfecto en lo que atañe a su personalidad, siendo una cosa accidental o, por lo menos, algo externo con respecto a la personalidad del Padre. Si se tiene en cuenta que la espiración es absolutamente necesaria, con una necesidad de la misma categoría y rango que la de la generación, no se la puede rebajar hasta convertirla en un algo accidental. Con respecto a la primera Persona, la espiración es tan necesaria y peculiar como la generación. Es verdad que el Padre ejecuta el acto de la espiración junto con el Hijo; pero lo ejecuta originalmente, es decir, no lo recibe de ningún otro, lo posee originalmente, en principio, y se lo comunica al Hijo. Entre la paternidad y la espiración no hay ninguna clase de sucesión temporal; las dos se compenetran en un ahora eterno e indivisible. Por consiguiente, cabría definir a la pri-

mera Persona divina de la siguiente manera: es un acto de entrega en actitud de conocimiento y de amor. El acto de entrega es idéntico con la esencia. Por eso ese acto es subsistente y sustancial.

b) Del mismo modo cabría definir la segunda Persona divina diciendo que es la recepción de la esencia divina y la transmisión de esa esencia al Espíritu Santo. La segunda Persona es la relación de filiación y espiración activa. En lo que concierne a esta Persona, tampoco hay que pensar solamente en la filiación, debiéndose afirmar que también la espiración es un elemento constitutivo de su personalidad. El ser personal del Hijo consiste en la recepción de la esencia que le entrega el Padre y la cual Él, por su parte, entrega al Espíritu Santo mediante la espiración que ejecuta junto con el Padre. La segunda Persona divina consiste, pues, en la relación que le une con el Padre y con el Espíritu Santo. Bien que la relación que le une con el Espíritu Santo sea común a Él y al Padre, no quiere decir esto que tal relación carece de importancia en lo que se refiere a la formación de su personalidad. La espiración es con respecto al Hijo una nota característica y esencial de su personalidad, lo mismo que lo es con respecto a la personalidad del Padre, con la única diferencia de que es el Padre el que comunica al Hijo la espiración.

c) El Espíritu Santo es la espiración pasiva. La tercera Persona es en absoluto recepción, aceptación de la esencia que le entregan el Padre y el Hijo. Fuera de esta relación, no tiene nada peculiar y exclusivamente propio.

5. De lo dicho resulta que las tres Personas divinas existen las unas para las otras y se compenetran mutuamente. Su personalidad consiste en el existir las unas para las otras. La segunda y la tercera Personas determinan esencialmente el yo de la primera Persona, lo mismo que la primera y segunda Personas determinan el yo de la tercera Persona. Si la primera Persona cesase por un momento de pensar al Hijo y al Espíritu Santo—suposición de por sí imposible y absurda—, entonces sería incapaz de pensarse conscientemente a sí misma. Lo mismo puede afirmarse de la segunda y de la tercera Personas.

6. En eso se diferencian las Personas divinas de toda persona humana. Al concepto de persona pertenece la subsistencia y la insistencia. Cuanto más una persona tenga en sí misma el funda-

mento y la finalidad de su ser, tanto mejor se realiza su personalidad. Por consiguiente, toda persona creada está cerrada con respecto y frente a las otras personas. No obstante, está necesariamente dentro de una comunidad; un elemento esencial y constitutivo de la persona humana es la orientación hacia Dios, el estar en comunicación consciente con Dios. Pero es cierto que toda persona posee un núcleo personal en el que nadie puede entrar, un núcleo que conserva su valor y ser ontológicos también frente a Dios (bien que ese ser y valor sean una donación divina).

Las Personas divinas, por el contrario, consisten en su patenticidad mutua, en estar abiertas las unas hacia las otras. Con respecto a ellas cabe afirmar lo que Heidegger parece enseñar con respecto a las personas humanas. Según dicho pensador, éstas no serán más que las relaciones en que están con respecto a las cosas y con respecto a sus semejantes. Las Personas divinas son su unión mutua e íntima, el estar juntas, el existir las unas para las otras.

7. Las relaciones divinas ponen de manifiesto que la Trinidad es una vida perfecta de comunidad. La comunidad no consiste entonces en una mera suma formada por las tres Personas divinas —esto equivaldría a afirmar los errores del triteísmo—, sino que es una realidad de orden superior. Cada una de las Personas o relaciones divinas es idéntica con la esencia. Viceversa, la esencia es cada una de las tres relaciones divinas. La esencia divina, que no depende de nada extradivino, que es esencialmente distinta de todo, absoluta y, en este sentido, personal, es dentro de la esfera divina una relación mutua e inmanente. Las relaciones sólo pueden subsistir en tanto que son idénticas con la esencia, y la esencia, por su parte, sólo subsiste en tanto que es idéntica con las relaciones divinas.

La independencia de Dios con respecto a lo extradivino subsiste bajo la forma de relaciones intradivinas. En tanto que la esencia sólo puede existir en la identidad con las relaciones mutuas, conservando su unicidad e identidad; es decir, sólo puede existir bajo la forma de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo; pero podemos nosotros considerarla como una realidad de orden superior, en conformidad con el carácter análogo de nuestro modo de concebir, mientras que las Personas pueden ser consideradas como miembros que vivifican la esencia comunicándole dinamismo. Mas es preciso no perder nunca de vista que las relaciones no son más que la recepción o la entrega de la esencia una e idéntica, actos

éstos que se verifican mediante el conocimiento y el amor fructíferos.

La vida divina trinitaria presenta, pues, el siguiente aspecto: cada una de las Personas se entrega totalmente y sin reservas a las otras. Vive sólo para las otras y en las otras. En las otras dos encuentra cada una de las Personas el sentido y la finalidad de su existencia. Las Personas no se confunden, se distinguen las unas de las otras. Aún más, cada una de las Personas es lo que es en tanto que se entrega a las otras dos. De esta manera, se realiza la forma suprema de la comunidad: una sola vida, un solo amor, un solo conocimietno, de tal modo que la esencia y la vida es una sola e idéntica, «distinguiéndose solamente en virtud de la transposición del yo y del tú» (Kronseder, *In Banne der Dreieinigkeit*, 1934, 26).

La vida de comunidad de Dios es sobremanera dinámica. (No se debe entender esta palabra en el sentido de cambio, sucesión, excitación, sino en tanto que significa intimidad y fuerza de la vida.) Las Personas no son más que pura actividad, un puro obrar. La una es acción en el sentido de la entrega y la otra en el sentido de la recepción. Cada una de las Personas sólo existe en tanto que obra. Nótese además que cada una de las Personas es una actividad opuesta a la actividad de las otras. La una es donación, la otra es recepción; la una es habla, la otra es respuesta. La oposición alcanza un grado supremo de «tensión». No obstante, la tensión no destruye la comunidad, ya que sólo mediante esta oposición-tensión, las Personas poseen su unicidad. Las oposiciones se apoyan y condicionan mutuamente. Si llegasen a disminuir, desaparecería la mismidad de las Personas. Las oposiciones no limitan a las Personas ni son obstáculos para ellas. Al contrario, sólo en las oposiciones pueden las Personas desarrollar plenamente su mismidad.

De esta manera se realizan las dos actitudes que debe conservar la persona particular dentro de la comunidad: entregamiento abnegado y autoconservación. Mediante la entrega, una persona dada permite que otra persona participe en su riqueza, trascendiendo así los estrechos límites de su círculo existencial y recibiendo valores que enriquecen su propia vida. Pero la entrega se halla amenazada por un peligro: el entregamiento puede convertirse en degradación del propio yo, en confianza chabacana, en actividad opuesta a los dictados de la conciencia, en pérdida del propio yo. Por eso, la autoafirmación tiene que completar la entrega abnega-

da, manifestándose esa autoafirmación en actos de distanciamiento. El distanciamiento, a su vez, se halla amenazado por un peligro, a saber: puede conducir al aislamiento, al enajenamiento. Han de completarse polarmente, tienen que operar de consuno entregamiento y autoafirmación, cercanía y lejanía, intimidad y distinción, confianza y distanciamiento, de modo que tendremos una actitud de abnegación y altruismo, por una parte, y una actitud de pudor y respeto, por otra. Cumpliéndose este presupuesto, el yo puede enriquecerse en la comunidad y puede enriquecer a la comunidad. La verdadera comunidad es un mutuo recibir y un mutuo darse. Por ejemplo, un amigo puede hacer surgir en el espíritu de su amigo un mundo nuevo, puede hacer aparecer en ese espíritu fuerzas insospechadas al comunicarle su propio mundo. (En las *Eddas* leemos: «La llama vive de la llama hasta extinguirse; el fuego vive del fuego; el hombre se hace prudente escuchando la palabra del hombre, mientras el aislamiento le torna perezoso».)

Las Personas divinas ni se aíslan egocéntricamente las unas de las otras, ni renuncian nunca a su dignidad personal. Cada una de las Personas no es nada más que puro entregamiento; de esta manera queda excluído el peligro del egoísmo. El entregamiento es personal; de esta manera queda excluído el peligro de la degradación. En Dios estas cosas no son meras actitudes, sino modos de existencia.

La vida de comunidad divina nos manifiesta que la verdadera comunidad es todo lo contrario de un individualismo exagerado y que está también en contradicción con el predominio de la masa. El individualismo exagerado aleja al particular de la comunidad, independizándole e impidiendo que se incorpore a una totalidad. Donde predomina la masa, el hombre no es más que una parte de la multitud y queda privado de su peculiaridad individual y de su autonomía ontológica. En efecto, la masa se compone de partes uniformes. La comunidad no es un término medio entre el individuo, pero no se le despoja de su peculiaridad ontológica. Precisamente dentro de la comunidad, los individuos siguen siendo lo que son y ponen de manifiesto que la comunidad es tanto más perfecta cuanto más autónomos son los individuos, y que los individuos realizan su ser de un modo tanto más intenso cuanto más decididamente se orientan hacia un tú.

8. El hecho de que las Personas divinas sean relaciones subsistentes pone a nuestra disposición medios suficientes para resolver algunas dificultades. Una de esas dificultades es la siguiente: ¿cómo pueden poseer las tres Personas divinas la misma perfección, puesto que cada una de las Personas no posee la relación opuesta a la relación en que se funda su propio ser personal, de modo que el Padre no posee la filiación, mientras que el Hijo carece de la paternidad? Respuesta: Las Personas divinas no

poseen la relación opuesta a la que constituye su ser personal en tanto que se trata de su orientación hacia algo que no es ella misma (*adesse*). Bajo este aspecto, la relación no es una realidad inherente al sujeto de la relación. Por eso su carencia no implica una falta de perfección. En tanto que se considera la relación desde el punto de vista de su *inesse*, es decir, teniendo en cuenta su ser real, la relación en cuestión es idéntica con la sustancia divina. Por consiguiente, bajo ese respecto, la relación divina no es una perfección cualquiera, sino la perfección simplemente tal. Pero como quiera que el *inesse* de una relación no implica oposición a otra relación, es preciso afirmar que la relación es común a todas las Personas divinas en tanto que se considera su *inesse* idéntico con la esencia, es decir, considerada desde el punto de vista de la perfección. De ahí resulta que todas las Personas pueden ser igualmente perfectas, bien que una Persona dada no posea las relaciones constitutivas de las otras Personas. Este estado de cosas pone de manifiesto, del mismo modo, que las tres Personas juntas no poseen mayor perfección que una sola Persona, y también que en la Trinidad no hay superioridad de la Persona producente ni inferioridad de la Persona procedente. En efecto, las relaciones no implican nigún elemento real en lo que concierne su orientación hacia otro ser (*adesse*), es decir, consideradas desde el punto de vista bajo el cual corresponden a una Persona dada y no a las otras dos, de modo que no pueden ser el fundamento de superioridad y de dependencia. Así se explica también que la mutiplicidad de relaciones no implique una multiplicidad de la esencia. Es, no obstante, un misterio inexplicable el hecho de que la esencia numéricamente una y simple sea idéntica con las tres relaciones opuestas y realmente distintas entre sí.

He aquí una segunda dificultad: El ser personal de la primera Persona se funda en su relación con la segunda Persona. Ahora bien: esta relación se funda en el acto de la generación, de modo que el Padre parece ser ya Persona antes de que y sin que sea constituído por su relación con la segunda Persona. Para resolver esta dificultad se puede aducir que la serie sujeto producente, generación, relación y constitución sólo existe según nuestra manera de concebir, mientras que su Dios es simultaneidad y eternidad absolutas. Para hacer frente a esta dificultad, San Buenaventura adoptó ideas expuestas por la patrística griega y por Ricardo de San Víctor, especialmente, afirmando que la primera Persona posee un ser inicial prescindiendo de su relación con la segunda Persona, aunque sólo mediante la generación llega a alcanzar la perfección de su ser personal. Según Duns Escoto, la primera Persona posee ser completo antes de la (sin la) relación con la segunda Persona.

Teniendo en cuenta que las Personas divinas son relaciones subsistentes, que hay en la Trinidad y, por consiguiente, un intercambio vital inintermitente y que la subsistencia de las Personas consiste precisamente en este intercambio, podemos comprender con facilidad que Dios no necesita intercambio vital alguno con cosas extradivinas para llegar a alcanzar la plenitud de su autoconciencia, como lo afirma el panteísmo. Es cierto que la vida humana se realiza dentro de la comunidad, que necesita la comunidad para poder realizarse. Dios, por el contrario, debido a que su vida se realiza en las relaciones mutuas intradivinas, no necesita del mundo, es totalmente distinto de él, no depende en absoluto del mundo, tiene ex-

clusivamente en sí mismo fundamento y finalidad. La Trinidad es la forma bajo la cual existe Dios totalmente distinto del mundo e independiente de éste. La esencia absoluta de Dios (subsistencia) existe bajo la forma de mutua compenetración o circuminsesión.

§ 59

La ley trinitaria fundamental

La doctrina de las relaciones—núcleo doctrinal de las enseñanzas trinitarias de la Escolástica—ha sido sucinta y sintéticamente expresada por el Concilio de Florencia (4 de febrero de 1441) mediante la siguiente proposición: *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (D. 703). En Dios todo es uno, siempre que no se oponga a ello la oposición de las relaciones. Esta fórmula tiene antecedentes antiquísimos. Sus comienzos se remontan hasta la siguiente frase de San Gregorio Nacianceno: «Entre las tres divinas Personas hay identidad plena, exceptuando las relaciones de origen» (*Oratio,* 34, *Migne, Patres Graeci,* XXXVI, 253 a; *Oratio* 20, PG, XXXV, 1073 a; *Oratio* 31, PG, XXXVI, 165 b; *Oratio* 41, PG, XXXVI, 441 c).

De aquí llegamos directamente hasta la doctrina agustiniana: Dios es absolutamente simple por ser lo que tiene, excepto lo que cada una de las Personas es con respecto a la otra. (*De civitate Dei,* 1, XI, c. 10.) Esta frase de San Agustín se desarrolla a través de San Fulgencio de Ruspe, del undécimo Concilio de Toledo, de San Anselmo de Canterbury y de Santo Tomás de Aquino, hasta convertirse en la fórmula de la bula *Cantate Domine,* presentada a los jacobitas en los decretos doctrinales del Concilio de Florencia.

No hay, pues, distinciones reales en todo lo que pertenece a la esencia; entre ésta, por una parte, las procesiones, las relaciones y las Personas, por otras; tampoco entre las procesiones y las relaciones que no se oponen las unas a las otras, ni entre la espiración del Padre y la espiración del Hijo.

Por el contrario, se distinguen realmente el generar y el ser engendrado, la espiración y el ser espirado, la paternidad y la filiación, la espiración activa y la espiración pasiva, el Padre y el Hijo. el Espirador y la Persona espirada.

La ley trinitaria fundamental presenta un nuevo argumento

para demostrar que el Espíritu Santo procede también del Hijo. En efecto, si el Espíritu Santo no procediese asimismo del Hijo, no habría una *relatio opposita* entre Él y el Hijo. Por consiguiente, no sería distinto del Hijo.

§ 60

La circuminsesión (perikoresis) de las Personas divinas

a) Esta es una verdad de fe definida por el decreto para los jacobitas (D. 704).

b) La Sagrada Escritura testifica la circuminsesión (compenetración). Según *Io.* 10, 30, Cristo mismo ha dicho: «Yo y el Padre somos una sola cosa.» En otro lugar (*Io.* 10, 38): «Mas, si las hago, ya que a Mí no me creáis, creed a las obras, para que sepáis y entendáis que mi Padre está en Mí y Yo en mi Padre.» En las palabras de despedida dice Cristo a Felipe (*Io.* 14, 9 y siguientes): «Tanto tiempo estoy con vosotros ¿y no me has conocido, Felipe? Quien me ha visto, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: muéstrame al Padre? ¿No crees que Yo estoy en el Padre, y el Padre está en Mí? Las palabras que Yo os hablo de mí mismo no las hablo; mas el Padre, que mora en Mí, Él hace las obras.» El Apóstol San Pablo escribe en su primera epístola a los corintios (*I Cor.* 2, 11): «A la verdad, ¿quién conoce de los hombres lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.»

Este pensamiento del Apóstol carece de sentido si no se le completa de la siguiente forma: el Espíritu de Dios está en Dios del mismo modo que el espíritu del hombre está en el hombre.

c) Los Padres griegos (especialmente Orígenes, San Atanasio, los capadocios y San Juan Damasceno) denominaron *perikoresis* la compenetración de las tres Personas divinas. Los teólogos latinos tradujeron de diferente manera esa expresión. En ellos encontramos las siguientes traducciones: *cirucuitio, inmeatio, inmansio, ingressio. Cirucumincessio* es una de las expresiones latinas empleadas por dichos teólogos para traducir la expresión griega en cuestión. La encontramos primeramente en San Buenaventura. Sigue predominando hasta el siglo XVI. A partir del siglo XIII se en-

cuentra también la palabra *circuminsessio*. La emplean sobre todo los teólogos dominicanos. Esta palabra tiene su origen en Francia. Debe probablemente su formación al hecho de que la *c* se pronunciaría como *s*. Por consiguiente, la expresión *circuminsessio* no implica de por sí una diferencia doctrinal, bien que la expresión, una vez formada, pareció adaptarse bien para caracterizar las peculiaridades de la doctrina occidental relativa a la compenetración de las tres Personas divinas. De ello vamos a hablar inmediatamente.

Entre los latinos fué San Agustín el que más detenidamente expuso esa doctrina. Se esforzó por explicar la compenetración de las Personas divinas aludiendo a la compenetración de las potencias espirituales en el hombre.

En su obra la Trinidad (l. 9, cap. 5; BKV, XII, págs. 52 y sigs.) escribe lo siguiente: «Ahora bien: en estos tres, debido a que el espíritu se conoce y se ama, se mantiene la tríada constituída por el espíritu, el amor y el conocimiento, sin promiscuidad alguna, aunque cada una de esas cosas sea su propio ser y esté, con respecto a las otras, en cada una de las otras, totalmente y como totalidad, ya sea que cada una de ellas está en las otras dos, ya sea que cada dos estén en una de ellas, de modo que todo está en todo. Porque es cierto que el espíritu está en sí mismo puesto que él es espíritu en lo que concierne su esencia subsistente, bien que en cuanto conocedor, o conocido, o cognoscible implique una relación con respecto a su conocimiento, y a pesar de que en cuanto amante, o amado, o amable esté en relación con el amor con que se ama a sí mismo. Y también el conocimiento es conocido y cognoscente con respecto a su ser subsistente, bien que se refiera al espíritu cognoscente o conocido. Pues no se desconoce a sí mismo el conocimiento por medio del cual conoce el espíritu mismo. Y también el amor es amor con respecto a su esencia inmanente, bien que se refiera al espíritu amante de quien es amor, de modo que también el subsiste en sí mismo, puesto que también el amor es amado, no pudiendo ser amado si no es por medio del amor, es decir, por medio de sí mismo. De este modo cada uno de los tres está en su propia mismidad. Se compenetran mutuamente de tal manera que el espíritu amante está en el amor, y el amor está en el conocimiento del espíritu amante, y el conocimiento en el espíritu amante. Cada uno de los tres en los otros dos, puesto que el espíritu que se conoce y se ama está en su amor y conocimiento, y el amor del amante y del espíritu consciente de sí mismo está en el espíritu y en su conocimiento, y el conocimiento del espíritu que se conoce y se ama a sí mismo está en el espíritu y en su amor, ya que se ama a sí mismo en cuanto que conoce, y se conoce en cuanto que es amante. Y por eso dos de ellos están en cada uno de ellos, ya que el espíritu que se conoce y se ama está con su conocimiento en el amor, y está con su amor en el conocimiento, puesto que también el amor mismo y el conocimiento están en el espíritu que se conoce y se ama. Ya dejamos demostrado más arriba de qué modo cada uno está totalmente en cada totalidad. El espíritu se ama totalmente, y se conoce totalmente, y

conoce totalmente su amor, y ama totalmente su conocimiento, suponiendo que estos tres son en sí perfectos. De modo admirable son, pues, inseparables estos tres, y, no obstante, cada uno de ellos es una sustancia, y todos juntos son una sustancia o una esencia, mientras que implican relaciones referidos los unos a las otros.» En otro pasaje dice San Agustín: «Cada uno está en cada uno de ellos y todo está en cada uno y cada uno está en todo y todo está en todo y uno es todo» (*De trinitate*, 6, 10, 12; BKV, XI, 230).

También en lo que se relaciona con esta doctrina encontramos diferencias entre la explicación de la Trinidad dada por los latinos y la ofrecida por los griegos. Según los teólogos griegos, la *perikoresis* es el principio del cual se deduce la igualdad de las Personas divinas y la unidad de la esencia. Por el contrario, según la mentalidad latina, la unidad de la esencia es el fundamento de la compenetración mutua de las Personas.

Además, los teólogos griegos fijan su atención en el acto de la compenetración mutua de las Personas, en el intercambio vital activo e inintermitente, en un proceso continuo (que se verifica sin cambio). Continuamente sale cada una de las Personas de sí misma, por decirlo así, y pentra en cada una de las otras. Las Personas subsisten en cuanto que se entregan sin cesar y en cada momento las unas a las otras. No se trata aquí de un proceso temporal. En Dios todo es pura actualidad. La Teología latina fija su atención especialmente en la circuminsesión (compenetración) de las Personas fundada en la unicidad de la esencia y relaciones.

La explicación griega acentúa más que la latina que el fundamento de la circuminsesión se halla en la unión relacional de las Personas. Es verdad que las relaciones distinguen a las Personas entre sí, pero al mismo tiempo constituyen la más íntima unidad, puesto que la relación con las otras dos constituye la subsistencia personal de cada una de las Personas. Ninguna puede existir sin las otras dos.

También en lo que a esto se refiere, Santo Tomás de Aquino establece una síntesis entre la concepción griega y la latina, indicando que el fundamento de la circuminsesión se halla tanto en la unidad de la esencia como en el hecho de que las Personas son relaciones, y como también en la procedencia de las Personas, una de la otra.

§ 61

Las propiedades y nociones de las personas divinas

La doctrina relativa a las propiedades y nociones creada por los Capadocios y por San Agustín, y elaborada por los teólogos medievales, puede contribuir a esclarecer nuestra comprensión de las Personas divinas.

1. Propiedades son las peculiaridades personales que corresponden a una sola Persona. Hay cuatro propiedades: la innascibilidad, la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. De las tres últimas se suele decir que constituyen las Personas, de la primera no se afirma lo mismo. Pero ya dijimos en otro lugar que los griegos y gran parte de los teólogos medievales afirmaban que también esa propiedad constituye la Persona del Padre. En sentido general puede decirse que son propiedades todo lo que no pertenece a todas las tres Personas divinas; en este sentido, también la espiración activa sería una propiedad.

2. Noción (nota, distintivo) es aquello por medio de lo cual nosotros conocemos a una Persona como distinta de las otras. Hay cinco nociones: la innascibilidad, la paternidad, la filiación, la espiración activa y la espiración pasiva. En correspondencia con ello se puede hablar de actividades nocionales, distinguiéndolas de las actividades esenciales. Son actividades nocionales las que pertenecen a las tres Personas en común; a saber, el generar, el ser engendrado, el espirar, el ser espirado. Objetivamente consideradas, las actividades nocionales son idénticas con la esencia de Dios. Pero existe una distinción virtual. Basta ésta para que cada una de las Personas pueda ejecutar un acto que no corresponde a las otras dos, o que por lo menos no corresponde a cada una de las otras dos.

3. De acuerdo con lo dicho, las propiedades y las nociones son idénticas con las relaciones. No son más que las relaciones consideradas desde un determinado punto de vista. Por ejemplo, la paternidad es relación en tanto que la consideramos en relación con el Hijo; propiedad, en tanto que la consideramos como peculiaridad del Padre; noción, en tanto que la consideramos como fundamento de nuestro conocimiento del Padre.

4. Resumiendo, cabe afirmar lo siguiente: en Dios hay una naturaleza, dos procesiones, tres Personas, cuatro relaciones, cuatro propiedades y cuatro actividades nocionales y cinco nociones.

Panorama y clasificación

1. Naturaleza y persona son las dos formas fundamentales del ser. En Dios esta distinción sólo puede aplicarse análogamente. En primer lugar, porque en Él no se da una oposición real entre naturaleza y persona, como ya expondremos detenidamente. En segundo lugar, porque en Dios no hay realidad alguna puramente natural. Pero si queremos expresar el misterio de la inefable riqueza divina; si queremos expresarle de un modo humano y por medio de la pobreza de conceptos y palabras humanas, tenemos que valernos de esta distinción obtenida mediante la experiencia al hablar de Dios. Lo que en Dios constituye una unidad indivisible, tenemos que separarlo en nuestro modo de concebir y pensar, por no poderlo contemplar y estudiar simultáneamente. Así, consideraremos lo uno después de lo otro.

Hasta aquí hemos tratado del modo de existir de Dios: Dios existe trinitariamente. Al revelarnos esto, se pone de manifiesto la sublimidad y potencia, la trascendencia e incomprensibilidad de su ser. Dios, la naturaleza divina, el ser divino, la esencia divina es tan inexhaustible que puede y tiene que existir bajo la forma de tres Personas.

En la Revelación nos presenta Dios su majestad y grandeza. En ella demuestra que es el Señor, un Señor que nos llama a su gloria y quiere que participemos en su grandeza. ¿Podemos explicar con mayor claridad la riqueza, la plenitud desbordante de Dios? ¿Cómo es la realidad que necesita tres modos de existencia relacionalmente distintos para realizarse exhaustivamente?

Después de haber examinado la existencia divina trinitaria, vamos a consagrarnos ahora al estudio de la realidad que existe trinitariamente, al estudio de la naturaleza divina, de la esencia de Dios. Vamos a tratar de representarnos, por decirlo así, el contenido de la vida divina trinitaria. En primer término y en general, podemos decir lo siguiente: la naturaleza divina es la vida espiritual perfecta, absoluta y beatífica. Esta vida se realiza de un modo determinado. Siendo vida de Dios, se distingue de todas las otras vidas; dispone de otra cualidad vital, posee otra estructura interna. Sus actos están coordinados y enlazados entre sí de otro modo que los actos de la vida creada. La vida divina tiene una estructura diferente de la estructura de la vida no divina. Cuando hablamos de la estructura de la vida, queremos decir con ello que los procesos cognoscitivos, las decisiones voluntarias, los movimientos amorosos y los elementos constitutivos de una cosa dada no están los unos junto a los otros ni suceden los unos a los otros cuantitativamente, ni sumariamente, sino que se compenetran, se hallan en relación vital los unos como los otros, estando en cierto modo bajo una determinada legislación. Ahora bien, en Dios no *hay principios ontológicos ni procesos vitales realmente distintos* entre sí. Por eso no pueden hallarse estructurados y entretejidos de un modo determinado. No obstante, podemos aplicar de un modo análogo el concepto «estructura» cuando hablamos de Dios. Con él designamos el modo y manera según los cuales se realiza la vida divina y la forma en que es vivida esta vida.

2. En correspondencia con lo que venimos diciendo, la exposición de la vida divina trinitariamente existente comprende dos cosas: la descripción de su riqueza interna, y la descripción de su estructura. Vamos a tratar de esta última en primer lugar, para que al explicar los elementos de la riqueza vital divina no tengamos que recordar siempre que son reales de un modo divino, de un modo correspondiente al ser de Dios.

Habiendo hablado con frecuencia del modo de existir de la riqueza vital divina, podría surgir la cuestión de si no habría que incluir en esta sección la personalidad de Dios, la cual debe ser considerada como modo de existir divino, exigiendo esa inclusión la organización clara y sistemática. Concedamos que no carecería de sentido tal inclusión, puesto que también la personalidad divina es uno de los modos según los cuales existe la riqueza de Dios. Mas al incluir aquí la personalidad de Dios, quedaría colocada

en el mismo plano que la eternidad, la inmutabilidad y los demás atributos divinos reunidos aquí en el concepto de «estructura de la plenitud vital divina». Como se ve, con ello perdería importancia la existencia trinitaria de Dios. Esto nos parece tanto más peligroso cuanto que la Trinidad es el elemento decisivo en la automanifestación divina. Por eso le hemos consagrado en esta obra un lugar especial, haciéndola resaltar debidamente. También de este modo surge un sistema, es decir, un orden visible en el que lo uno se deriva de lo otro y en el cual todo se halla en una relación de interdependencia vital. Nuestro procedimiento estará en íntima correspondencia con los contenidos expuestos, dando a cada uno de ellos el lugar que le corresponde.

Conviene también tener en cuenta lo siguiente: lo que designamos aquí con el nombre de estructura de la plenitud vital divina no sólo se refiere a la vida del espíritu (la naturaleza divina), sino también a la personalidad de Dios. Esto es obvio y evidente, puesto que en Dios la naturaleza y la persona no se distinguen realmente.

Antes de comenzar a exponer en secciones separadas la estructura y la plenitud de la vida divina, vamos a intercalar una caracterización sintética de la riqueza divina, sin hacer referencia a la estructura y al contenido, de suerte que las descripciones ulteriores aparecerán como desarrollo de esta preludial caracterización. Tenemos, pues, la siguiente clasificación: 1. Descripción de la naturaleza divina en general. 2. Exposición de cada uno de los elementos desde el punto de vista de la estructura y del contenido.

SECCION PRIMERA

DESCRIPCION DE LA PLENITUD VITAL DIVINA EN GENERAL

§ 62

Esencia y atributos de Dios

1. Lo que vamos a exponer en esta sección se suele estudiar bajo el título de «esencia divina y atributos divinos». Para comprender lo que queremos designar con la expresión «esencia de Dios», conviene tener en cuenta lo siguiente: a base de la automanifestación divina presente en la Revelación sobrenatural y a base de la Revelación natural por aquélla testificada, podemos tratar de formarnos una idea de la esencia incomprensible e inexhaustible de Dios mediante múltiples conceptos y representaciones y por medio de muchos nombres. A la unidad de las perfecciones divinas representadas por nuestros conceptos y nombres podemos llamarla esencia física divina. Además, podemos tratar de establecer un orden lógico en estas determinaciones de Dios. En Dios no hay una serie objetiva, de modo que lo uno estuviese enlazado con lo otro o que lo uno se derivase de lo otro. Dios es plenitud subsistente y homogénea. Pero cabe preguntar si entre los muchos enunciados con que podemos y debemos hablar de Dios, a base de su automanifestación, no habrá uno que contenga sintéticamente todos los demás, manifestando a primera vista a Dios en su divinidad y designándole como distinto de todo lo extradivino. Entonces ocurriría algo parecido a lo que sucede cuando caracterizamos con una sola palabra a un hombre, un paisaje o un período histórico. Se ha introducido la costumbre de llamar esencia metafísica de Dios

a esa posible determinación fundamental. Al tratar de ponerla de manifiesto, debemos guardarnos bien de incurrir en el malentendido de creer que en Dios mismo haya una determinación fundamental que produzca todas las demás o constituya el fundamento de ellas, de modo que en Dios habría dependencias. Quizá podría circunscribirse el sentido de lo que queremos decir con la expresión «forma esencial». La descripción sintética de la esencia divina comprende, pues, la exposición de la forma esencial divina (esencia metafísica) y de la contextura esencial divina (esencia física).

2. El nombre de atributos divinos designa las perfecciones que descubrimos al descomponer, por decirlo así, el ser absoluto de Dios; al tratar de formarnos una idea distinta de su plenitud total y de su infinita riqueza. En ellas contemplamos la absoluta perfección divina desde diferentes ángulos. Cada uno de los atributos es un aspecto analógico de la esencia divina. No es necesario decir que nos es imposible nombrar y conocer todos los atributos divinos, sino solamente los que Él nos manifiesta en su doble Revelación. Así como los atributos de Dios representan la infinita plenitud del ser divino, del mismo modo, cada uno de los atributos recibe del ser divino, es decir, del hecho del ser un atributo de Dios, su nota característica especial.

3. Los atributos de Dios se suelen clasificar de la siguiente manera:

a) Atributos negativos y positivos, según que a nuestros enunciados sobre Dios se le niegue una imperfección creada o se afirme de Él una perfección creada. Es preciso tener en cuenta, no obstante, que todo enunciado negativo contiene a la vez una afirmación, del mismo modo que todo enunciado afirmativo implica una negación. Cuando decimos de Dios que es infinito, queremos decir que es infinitamente rico. Cuando afirmamos que es bondadoso, queremos decir que lo es de un modo infinito y no como los seres creados.

b) Atributos comunicables e incomunicables. Muchos atributos divinos, por ejemplo, la eternidad, la falta de origen, son incomunicables. Otros, por ejemplo, el amor y la sabiduría, son comunicables. Como es natural, estos atributos sólo son comunicables según el grado de receptibilidad propio de la criatura (v. *Gén.* 1, 26).

c) Atributos absolutos y relativos. Los primeros corresponden a Dios en cuanto que Ser en sí mismo subsiste; los segundos le corresponden en relación con lo extradivino (Creador, Señor). Conviene observar que todos los atributos divinos los conocemos sólo tenida en cuenta la relación de Dios con lo extractivo, tal como se manifiesta en la Revelación natural y sobrenatural.

d) **Atributos del ser divino y de la actividad divina** (atributos divinos, pasivos y activos).

Los primeros pueden ser considerados como determinaciones específicas de la estructura interna del Ser absoluto; al número de ellos pertenecen la eternidad (falta de origen) y la simplicidad. Los segundos se refieren al contenido de la vida espiritual divina, es decir, a su amor, conocimiento, etcétera. De los primeros se podría decir que son condiciones internas de la vida divina (Scheeben). Con ellos se subraya que la acción vital del amor existe de un modo infinito, eterno, inconmensurable e inmutable. Esta última clasificación parece ser la más apropiada para servir de base a una exposición sistemática de los atributos divinos. Concuerda con la clasificación antes propuesta.

§ 63

La forma esencial (esencia metafísica) del Dios trinitario

1. Con gran probabilidad podemos afirmar que en su Revelación Dios nos ha manifestado que existe para nuestro conocimiento una determinación esencial divina, y podemos conocer cuál es esa determinación.

a) En primer lugar tenemos los testimonios de la Revelación de Dios en el Antiguo Testamento. Cuando Dios eligió a Moisés para que sacase a su pueblo de Egipto, Moisés le preguntó por su nombre, para poder justificar con él su misión ante sus compatriotas. El pueblo de Dios había conocido muchos dioses en Egipto. Es, pues, natural que al oír hablar a Moisés de una misión divina, le pudiese preguntar si se le había aparecido uno de los dioses adorados en Egipto y qué Dios era ése. Moisés debía conocer, por lo tanto, el nombre de Dios. A la pregunta de Moisés respondió Dios que no era uno de los dioses adorados en Egipto, sino el Dios conocido desde tiempos antiguos por el pueblo, el que se había aparecido a los antepasados. «Y Dios dijo a Moisés: Yo soy Ehja, el que soy. Así responderás a los hijos de Israel. El Ehja, Yo soy, me manda a vosotros. Además Dios le dijo a Moisés: Yahvé (el «Él es»), el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, me ha mandado a vosotros. Este es para siempre mi nombre; éste mi memorial, de generación en generación» (*Ex*. 3, 14 y sigs.). En esta respuesta se expresa que Dios es el Ser que tiene existencia. En eso se distingue de todos los otros dioses. Pues éstos son nada, la pura nada. Dios manifiesta, además, que el pueblo conoce su potencia existencial y su realidad mediante

la Historia. Porque el Dios que habla a Moisés es el mismo que concertó con Abraham una Alianza, y que Él había permanecido siempre fiel a ella. Es el Dios que estaba con los antepasados. Como en los tiempos antiguos de los antepasados, sigue siendo el Dios fiel de la Alianza. Más aún: al llamar a Moisés demuestra de nuevo su fidelidad inquebrantable por medio de una nueva acción de su Providencia. El nombre, es cierto, alude en primer lugar a la inmutable fidelidad de Dios con respecto a la Alianza; pero manifiesta también un estado de cosas ontológico, con referencia a la esencia de Dios. Dios sigue siendo el Dios siempre e igualmente fiel, porque es en sí mismo inmutable. Él es Él mismo. Él permanece fiel a sí mismo. Él es siempre el mismo Yo.

Si un hombre hubiera dado la respuesta que dió Dios, tendría que ser considerada ésta como una negativa. Una respuesta humana de tal naturaleza significaría lo siguiente: yo soy yo mismo, y esto querría decir que el que habla no quiere manifestarse ni comunicarse al que interroga.

La mismidad del hombre significa, por una parte, que el hombre se posee a sí mismo, que es dueño de su ser, que sus acciones se derivan de él y que es responsable de estas acciones; significa además, por otra parte, que el hombre es sólo él mismo, que se distingue de todos los demás, que se basta a sí mismo, que tiene que soportarse a sí mismo. El hombre es él mismo, siendo este ser determinado, dotado de centro esencial propio y de un destino peculiar, distinto de todos los demás, con fronteras que le separan de todos los otros: limitado en sí mismo (limitación ontológica, pobreza ontológica).

Al mismo tiempo, la mismidad del hombre se halla siempre en un estado de evolución. El hombre depende del mundo ambiente de diferentes modos. Cuanto más se identifica con estas relaciones, tanto menos puede ser él mismo. Nosotros somos nuestra mismidad con tanta mayor intensidad cuanto más nos retiramos hacia nuestro interior, cuanto más nos afirmamos a nosotros mismos con el fin de llegar a poseernos. La mismidad plena es, por lo tanto, plena inferioridad. Es cierto que el hombre no puede existir faltándole el conjunto de múltiples relaciones. En la criatura, la autoposesión, el ensimismamiento, van unidos inseparablemente con la orientación hacia los otros, sobre todo con la orientación hacia Dios. La mismidad del hombre es, por consiguiente, una realización continua de lo que todavía no existía. En el hombre no todas las posibilidades pasan a ser inmediatamente realidad.

Muchas disposiciones ontológicas no llegan nunca a ser realidad; otras, llegan a serlo en el transcurso del tiempo. Además, la existencia humana está siempre amenazada por la nada, por la catástrofe. Tiene que ser afirmada contra estos peligros y sólo puede ser afirmada durante algún tiempo, por lo menos bajo su forma actual de existencia histórica (impotencia y debilidad ontológicas). No es, pues, tan fuerte que pueda sacar la existencia de sí misma. Si las palabras que Dios dirigió a Moisés han de tener un sentido y han de ser una respuesta verdadera, entonces no significan solamente que Dios se posee a sí mismo. Al contrario, han de ser entendidas en el sentido de que Dios es Él mismo de otro modo que las criaturas; es decir, en el sentido de que su divinidad consiste precisamente en ser Él mismo. (Consúltese lo dicho en el § 38, 4.)

Otros textos de la Sagrada Escritura aluden también a esta definición fundamental de Dios expuesta en *Ex.* 3, 14 y sigs.

En Isaías (41, 1-7) habla Dios de la siguiente manera con respecto a la vocación de Ciro: «Oídme, islas, en silencio; renovad, ¡oh pueblos!, vuestras fuerzas; acercaos y hablad, entremos en juicio. ¿Quién le ha suscitado del lado de levante, y en su justicia le llamó para que le siguiera? ¿Quién puso en sus manos los pueblos y le entregó los reyes? Su espada los reduce a polvo, y su arco los dispersa como brizna de paja. Los persigue y va tranquilamente por caminos que no había pisado nunca. ¿Quién hace esto, quién lo cumple? El que desde el principio hizo existir a las generaciones desde el principio. Yo, Yavé, que era al principio, y soy el mismo siempre, y seré en los últimos tiempos. Las islas le ven, y tiemblan, y se espantan los confines de la tierra. Se reúnen y juntos vienen al juicio.» En otro lugar (43, 10-14) anuncia Dios su poder de la siguiente forma: «Vosotros sois mis pruebas, dice Yavé, mi siervo a quien yo elegí para que aprendáis y me creáis y comprendáis que soy Yo sólo. Antes de Mí no había dios alguno, y ninguno habrá después de Mí. Yo soy Yo, que soy Yavé, y fuera de Mí no hay salvación. Soy Yo el que anuncio, el que salvo, el que hablo, y no hay otro entre vosotros; dice Yavé: Vosotros sois mis testigos. Yo soy Dios desde la eternidad y lo soy por siempre jamás. Nadie puede librar a nadie de mis manos; lo que hago Yo, ¿quién lo estorbará?» En Isaías 44, 6-11: «Así habla Yavé, el Rey de Israel, su Redentor, Yavé Sebaot: Yo soy el primero y el último, y no hay otro Dios fuera de Mí. ¿Quién desde el principio anunció lo por venir? Que nos prediga lo que ha de suceder. No os atemoricéis, no temáis nada. ¿No lo anuncié Yo

antes, y lo predije tomándoos por testigos? ¿Hay algún dios fuera de Mí? No hay algún otro fuera de Mí. No lo conozco. Todos los hacedores de ídolos son nada, y sus vanas hechuras no sirven de nada. Y son testigos ellos mismos, no ven nada, no saben nada, pàra vergüenza suya. ¿Quién hace un dios, quién funde un ídolo, para no servir de nada? Mirad, todos sus devotos serán confundidos; los que los hacen son hombres. Que se junten, que vengan todos; todos temblarán cubiertos de vergüenza.» A pesar de todas las infidelidades del pueblo elegido, Dios permanece fiel a su voluntad de redención y a sus promesas. Impulsado por su fidelidad, dice al pueblo rebelde lo siguiente: «Oyeme, Jacob, y tú, Israel, que Yo te llamo; Yo soy, Yo, el primero, y aun también el postrero. Mi mano cimentó la tierra, mi diestra desplegó los cielos, y los llamé y luego aparecieron. Reuníos todos y oíd, ¿quién de entre ellos anunció estas cosas? Aquel a quien Yavé ama cumplirá su voluntad contra Babilonia y contra la raza de los caldeos. Yo, Yo le he hablado, Yo le he llamado, Yo le guío y hago prósperos sus caminos. Acercaos a Mí y oíd esto: Desde el principio no os he hablado en las sombras; cuando las cosas se hacían, allí estaba Yo. Y ahora Yo, el Señor, Yavé, soy quien le envía con su espíritu. Así habla Yavé, tu Redentor, el Santo de Israel: Yo soy Yavé, tu Dios, que para tu bien te enseña y te pone en el camino que has de seguir. ¡Ah!, si atendieras a mis leyes, tu paz sería como un río, y tu justicia como las olas del mar. Tu descendencia sería como los granos de arena; los frutos de tus entrañas, como el polvo. Y nada borraría, nada roería tu nombre delante de Mí. Salid de Babilonia, huid de entre los caldeos con cantos de alegría; anunciad, pregonad la buena nueva, que llegue hasta los confines de la tierra. Decid: Rescata Yavé a su siervo Jacob. No tendrá sed en el desierto por el cual los guía; hará que broten para ellos aguas de la roca, abrirá la peña y brotarán las aguas. Pero no hay paz para los salvados, dice Yavé» (*Is.* 48, 12-22).

Estos textos no definen expresamente en qué consiste la esencia metafísica de Dios, sino que dan testimonio de la actividad con que el Señor crea Historia. Pero en el transfondo de la actividad histórica divina aparece la esencia metafísica de Dios, manifestada en su obrar.

b) De lo mismo da testimonio el Nuevo Testamento. El vidente Juan escribe a las siete comunidades del Asia Menor: «Gracia a vosotros y paz de parte del que es, y que era, y que viene, y

de parte de los siete Espíritus que están en la presencia de mi trono... He aquí que viene entre las nubes, y lo verá todo ojo, y los mismos que le traspasaron, y plañirán sobre Él todas las tribus de la tierra. Sí. Amén. Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era, y el que viene, el Omnipotente» (*Apocalipsis,* 1, 4-8). Al fin del Apocalipsis dice Dios a Juan: «He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (*Apoc.* 22, 12 y sigs.).

Tampoco estos textos describen directamente la esencia subsistente de Dios, sino la actividad divina en el seno de la Historia. Él establece el principio y el fin de la Historia. Él es el Señor todopoderoso de la Historia, el que le comunica sentido. Pero en la actividad histórica de Dios podemos percibir su misma vida divina.

Por consiguiente, de Dios no se puede decir nada más rico en contenido que el enunciado: Dios es. Su esencia consiste en ser. El «ser» debe entenderse aquí en el sentido de existencia, realidad, realidad activa. Dios es el *esse absolutum,* el *actus purus.* Dios es la existencia absoluta. Bien que estas expresiones se deriven de una filosofía no cristiana, es decir, de la filosofía griega, sirven para expresar conceptualmente el transfondo ontológico que aparece en las descripciones bíblicas relativas a la actividad histórica de Dios. La esencia de Dios consiste, pues, en el existir con absoluta plenitud existencial. Su esencia no se realiza mediante la adición de la existencia. En Dios no hay ni disposiciones ni posibilidades ontológicas que pudiesen o debiesen pasar al estadio de la realidad. Toda posibilidad en Él está realizada esencial y necesariamente. Más aún: toda posibilidad concebible tiene su fundamento en la realidad de Dios. La esencia de Dios es, pues, el ser subsistente entendido en el sentido de existencia.

No cabe objetar que la existencia no puede ser considerada como la nota característica de Dios, puesto que es el atributo más pobre y general de las cosas existentes. Conviene establecer una distinción: en tanto que con la expresión existencia designamos simplemente la facticidad de las cosas existentes, se afirma de todas las cosas del mismo modo y no puede ser considerada como la característica peculiar de la naturaleza divina. Pero en tanto que con ella designamos la fuerza con que un objeto se mantiene y afirma en la existencia, se dan en diversos grados de existencia. La existencia del hombre es más potente que la del animal, aun-

que también la primera se halla amenazada por la nada, siendo, por consiguiente, quebrantable y azarosa. La potencia de la existencia depende de la altura axiológica del existente. Todas las cosas existentes tienen un valor limitado y son, por consiguiente, seres existencialmente débiles. Dios, al contrario, es el valor supremo, la suprema valiosidad y dignidad, de suerte que no hay en Él impotencia existencial alguna. Existe de una manera suprema, necesariamente con potencia existencial, de modo que la nada no puede constituir una amenaza para Él. Al afirmar que Dios es el ser en sí mismo subsistente, queremos decir que es la plenitud del ser y que por eso posee la existencia de un modo absoluto.

Estas reflexiones ponen de manifiesto que el «ser» se afirma de Dios y de las criaturas análogamente según un modo semejante-desemejante.

Como ya expondremos más detalladamente, el ser de Dios es un ser espiritual, luminoso, refulgente. No está sometido a impulsos naturales oscuros y lóbregos. El ser de Dios es un ser claro, perfectamente comprensible y comprendido, un ser afirmado con alegría.

2. En la época de los Santos Padres ha sido San Agustín el que ha definido a Dios como ser absoluto, habiéndole experimentado desde este punto de vista. Esta definición de Dios traza una línea divisoria absoluta entre Dios y las criaturas. «Yo me llamo «es», fué la respuesta que Dios dió a Moisés» (Sermón 6, 3-4).

En la explicación del Salmo 101 (*Sermón* 2, 20) expuso San Agustín lo siguiente: «Cuando quiso manifestarse como Creador a la criatura, como Dios al hombre, como Inmortal al mortal, como Eterno al temporal, dijo Él: Yo soy el que soy. Tú dirías: Yo soy; ¿quién soy yo? Gayo; y otro diría: Lucio, y otro: Marcos. Nombrarías otra cosa además de tu nombre? Esto es lo que se esperaba de Dios. Por eso se preguntó: ¿Cómo te llamas? ¿Qué les voy a decir cuando me pregunten quién es el que me ha enviado? Yo soy. ¿Quién? Yo soy ése. Este es tu nombre. ¿Es esto todo lo que te llamas? ¿Sería el ser tu nombre, si no fuesen nada, comparadas contigo, todas las demás cosas? Este es, pues, tu nombre: pero exprésate con más precisión. Ve, dijo Él, y di a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros. Yo soy "el que soy". El que es me ha enviado a vosotros. Considera este Es, es en realidad un Es grandioso. ¿Qué es... "ello mismo", sino lo que "es"? ¿Qué es lo que "es"? Lo que es eterno, Porque lo que es siempre otra y otra cosa, no "es", puesto que no permanece: No sólo no es general, sino que no "es" en sentido estrictísimo. ¿Y de quién puede decirse que es lo que "es" sino de Él, del que dijo a Moisés, cuando le envió: Yo soy el que "yo-soy".» (Explicación del Salmo 121; Przywara, *Augustinus,* 214.)

Encontramos esta misma definición de Dios en San Anselmo, el segundo Agustín, y además en San Buenaventura, *Elevatio mentir in Deum*, cap. 5, 3-5: «Por consiguiente, el que quiera contemplar lo invisible de Dios, a saber, la unidad de la esencia, ése tiene que dirigir su atención hacia su ser; y, mira: Este ser es tan cierto en sí mismo que no podemos pensarle como no existente. Pues es precisamente este purísimo ser el que se nos presenta como total exclusión de la nada, lo mismo que la nada es absoluta carencia, del ser. Lo mismo que la pura nada no tiene ser alguno ni ninguna propiedad del ser, así también, por otra parte, el ser no tiene en sí nada de la nada, ni en potencia, ni en acto, ni en verdad, ni según nuestro modo de concebir. Siendo el no-ser una carencia de ser, sólo puede llegar a nuestro entendimiento mediante el ser, mientras que el ser entra por sí mismo en nuestro entendimiento; porque todo lo pensado es pensado o como no existente, o como posible o como ser real. Por consiguiente, el no ser sólo puede ser conocido por medio de un ser, lo posible, sólo por medio de lo real. Ahora bien: si el ser es pura realidad, entonces es él lo primero que llega a nuestro entendimiento, y este ser es la pura realidad misma (*actus purus*). Este ser no es un ser particular; tal ser sería un ser limitado, por contener en sí potencia. Mucho menos es él un ser análogo; éste es el que más alejado está de la realidad, porque es el que menos participa en el ser. Es, pues, solamente el ser divino. Extraña es, por consiguiente, la ceguera de nuestro entendimiento que no percibe lo que ve en primer lugar y sin lo cual no podría conocer nada. Lo mismo que no ve la luz el ojo que se fija en las mútiples diferencias de colores, a pesar de que lo percibe todo mediante la luz, no dándose cuenta de ella aun cuando la reciba, así también el ojo de nuestro espíritu percibe el ser particular y el general, y no se da cuenta del ser que es superior a todos los otros. Y no obstante, es éste el que se presenta en primer lugar al espíritu, y sólo por medio de él todo lo demás. Bien cierto es que del mismo modo que se comporta el ojo del murciélago con respecto a la luz, así también se comporta nuestro espíritu con respecto a lo que es más evidente que todo lo demás. Y es que sólo está acostumbrado a la oscuridad de los sentidos y a las engañosas imágenes de lo sensible. Por eso cree que no percibe nada cuando ve la luz del ser supremo. No comprende que esta oscuridad del espíritu es la suprema iluminación. Le parece que no ve nada... Contempla, pues, el Ser purísimo, si es que eres capaz de ello, y verás que no puedes pensar que (su ser) lo ha recibido de otro. Por consiguiente, es conocido necesariamente como lo absolutamente primero, no pudiendo derivarse de la nada no de ningún otro. ¿Qué sería en sí, si el Ser mismo no fuera en sí y de por sí? Descubrirás también que le falta toda clase de no ser; por eso no comienza nunca, ni deja de ser, sino que es, al contrario, eternamente. Ves, pues, que es el ser simplemente tal, y que por consiguiente, no está compuesto de partes, sino que es absolutamente simple. Sabes, además, que está libre de toda potencia; porque todo lo real. Además, notarás que no tiene defecto alguno. Por lo tanto, es el ser más perfecto. Por fin descubrirás que no presenta diversidad alguna. Es, por consiguiente, uno. El ser purísimo y simplemente absoluto es, de acuerdo con lo dicho, lo primero, lo eterno, lo más simple, lo más real, lo más perfecto y completamente uno.»

Es sobre todo Santo Tomás de Aquino el que con más precisión ha descrito a Dios como ser subsistente, diferenciándole de todo ser creado (véase el tratado *De ente et essentia*).

Los escritos de los místicos alemanes demuestran que la definición según la cual Dios es el Ser puro posee valor religioso y teológico. Suso escribe lo siguiente (J. Bernhart, *Dar stumme Jubel,* 51-52; K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse* (*Suso*). Obras en alemán, 1907, 170-172): «La buena hija dijo: "Ya he descubierto que Dios existe; pero me gustaría saber dónde está". Él dijo: "Eso lo vas a oír ahora: Los Maestros dicen que Dios no tiene dónde alguno, que Él lo es todo en todo. Abre los oídos de tu alma y escucha. Los mismos Maestros afirman en la ciencia llamada Lógica que el hombre llega a conocer un objeto por medio del nombre. Un Maestro dice que el nombre "ser" es el primer nombre de Dios. Dirige tu mirada a este ser considerado en su pura simplicidad, apartando la vista de éste o el otro ser parcial. Contemplo sólo el ser en sí y de por sí, en cuanto que no tiene nada del no-ser. Porque lo mismo que el no-ser es una negación absoluta del ser, así también el ser es una negación absoluta del no-ser. Una cosa que ha de ser todavía o que ya ha sido no es con presencia existente. Ahora bien: el ser mezclado o el no-ser sólo pueden ser conocidos dirigiendo la mirada hacia el ser universalmente real. Es esto un ser dividido de ésta o de aquella criatura; porque el ser diviso está mezclando con algo ajeno a Dios mediante la posibilidad de poder recibir todavía algo. Por eso el ser divino inefable tiene que ser en sí mismo una esencia universal que implica mediante su presencia toda la esencia divina de las cosas. Es una extraña ceguera de la razón humana el no poder percibir aquello sin lo cual nada puede ver ni conocer. Le sucede lo mismo que a los ojos: cuando contemplan atentamente la diversidad de los colores, no perciben la luz, por medio de la cual ven todas las otras cosas, o si es que ven la luz no se dan cuenta de ello. Lo mismo sucede con los ojos de nuestro espíritu; cuando éstos ven las cosas y el ser que es, no se dan cuenta de este ser, que es un ser puro y simple, percibiendo mediante él todo lo demás; precisamente de éste no se dan cuenta. Por eso dice un sabio maestro: A causa de su debilidad, el ojo de nuestro conocimiento se comporta frente a la esencia de por sí más evidente del mismo modo que se comporta el ojo de un murciélago frente a la clara luz del sol. Porque los seres divisos dislumbran el ánimo de tal modo que no pueden ver la "oscuridad" divina, la cual es de por sí la más luminosa claridad. Abre, pues, tus ojos internos, y contempla, si puedes, el ser en toda su pura simplicidad; entonces verás inmediatamente que no depende de nadie, que no tiene ni antes ni después y que no es ni interna ni externamente mutable, sino que es simplemente el ser puro. Notarás que es lo sumamente real, lo omnipresente, lo sumamente perfecto no habiendo en él ni falta alguna ni diversidad, pues es el ser uno, con pura simplicidad. Esta verdad es tan evidente para la razón iluminada que no puede pensar de otra manera. Porque lo uno demuestra y exige lo otro: porque es el ser simple, tiene que ser el primero, y no tiene que depender de nadie y ha de ser eterno; y por ser el primero, trino y simple, tiene que ser lo más presente. Existe con perfección y simplicidad supremas, no se le puede añadir ni quitar nada. Si puedes comprender lo que te he dicho sobre la pura Divinidad, quedarás ya bien instruída en lo que concierne la luz incomprensible de la verdad divina y oculta. Este ser simple y puro es la primera y suprema causa de todos los seres causados y mediante su presencia inmanente abarca todo lo temporal, siendo principio y fin de todas las cosas. Está siempre presente en todas las cosas, y está siempre fuera de todas las

cosas. Por eso dice un maestro: Dios es un anillo circular, y el centro del anillo está en todas partes y la periferia no está en ninguna parte." La hija dijo: "¡Alabado sea Dios! En cuanto es posible, he aprendido que Dios es y cómo es".»

3. A base de las siguientes reflexiones se deduce que el ser puro puede ser conocido por nosotros en aquella determinación fundamental que a primera vista representa a Dios en su divinidad, en su diversidad con respecto a todo lo extradivino, debiendo ser considerada como fundamento y raíz de todos los otros enunciados relativos a Dios.

a) Por ser Dios el ser puro y subsistente, se distingue absolutamente de todo lo extradivino, puesto que lo extradivino tiene un ser comunicado, limitado, mezclado de posibilidad.

b) En el ser incondicional e ilimitado se hallan todas las otras determinaciones y pueden deducirse de él. Así, por ejemplo, el ser subsistente es infinito, inconmensurable, omnipresente, no depende del espacio y del tiempo, es inmutable. Dios no puede ser material, puesto que es Él mismo de un modo supremo, poseyéndose a sí mismo de un modo perfecto y absolutamente íntimo. El ser subsistente es espiritual. Se posee a sí mismo en cuanto que se compenetra totalmente (conocimiento) y se afirma sin reservas (voluntad). Puesto que Dios es el Ser supremo (*absolutum esse*), es también el bien supremo (*summum bonum*).

4. Por consiguiente, se deben considerar como falsas o deficientes las siguientes definiciones de la esencia metafísica de Dios:

a) Los nominalistas afirman que la esencia metafísica de Dios consiste en la suma de todas sus perfecciones. Esto es una consecuencia de las concepciones filosóficas del nominalismo, según el cual los conceptos generales son sólo símbolos de la realidad.

b) La escuela de Duns Escoto considera en general como esencia metafísica de Dios la infinitud fundamental (radical), es decir, aquella perfección que exige la infinitud de todos los atributos de Dios.

c) Para hacer destacar la personalidad de Dios, algunos tomistas y Suárez afirman que la intelectualidad absoluta es la esencia metafísica de Dios. Kuhn considera la absoluta personalidad como esencia metafísica divina. Es cierto que el ser absoluto está expuesto al peligro de ser considerado como un concepto abstracto y vacío de contenido. En realidad, no obstante, implica la nota de ser personal. Significa que Dios es Él mismo con plenitud y poderío ontológicos.

d) Muchos teólogos consideran la aseidad como esencia metafísica de Dios. Aseidad quiere decir que Dios no ha sido creado por otro ni depen-

de de nadie, sino que es increado y lleva en sí mismo el fundamento de su ser (*ratio sui*). Como quiera que la aseidad no es más que una propiedad del ser subsistente, no parece correcto considerarla como esencia metafísica. Acentuando el momento de la aseidad, enseña Schell en su *Dogmática*, quizá bajo la influencia de Hegel y siguiendo a Deutinger y Staudenmaier, que Dios es la causa *sui*, la realización, la posición de sí mismo, afirmando, además, que la autoposición divina es el ser mismo de Dios, que Dios existe en tanto que se realiza a sí mismo. Apartándose esencialmente de las teorías de Hegel, expresa con ello que la autoafirmación de Dios es su ser, que la acción de Dios es su ser, y, viceversa, que el ser de Dios es su acción. Más tarde definió a Dios diciendo que es la auto-realidad, la auto-acción.

§ 64

El significado religioso del ser subsistente de Dios, considerado como esencia metafísica divina

La esencia metafísica de Dios, considerado como Ser absoluto, parece ser a primera vista un concepto abstracto y muerto. En realidad contiene gran fuerza religiosa.

1. Bajo esta forma esencial (esencia metafísica) Dios se nos manifiesta como inconmensurable, absoluta plenitud vital y como potencia ontológica incondicionada. El ser de que hablamos aquí no es el vacío concepto del ser, sino una realidad incapaz de mayor plenitud y enriquecimiento. Todo el ser creado es participación; es decir, un eco del Ser divino. La plenitud ontológica de la Naturaleza, del hombre y de la Historia nos permiten formarnos una idea oscura de la rebosante plenitud ontológica divina. Las diversas creaciones culturales (arte, ciencia, derecho, etc.) son una alusión a la inmensidad de Dios, una revelación y manifestación análoga de su riqueza ontológica. Dios posee esta riqueza con autoposesión y autoafirmación de fuerza no sujeta a condiciones.

Por eso se nos puede entregar también de un modo perfecto, en todas sus posibilidades, debido a la limitación de nuestra capacidad de recepción. Un hombre sólo puede manifestarse a otro de un modo limitado, y sólo de un modo limitado podemos dejar entrar a otros en nuestro interior. Nadie puede entregarse a otro de un modo perfecto, oponiéndose a ello la insuperable limitación de la individualidad y la debilidad de la autoposesión humana. Al contrario, Dios es Él mismo de un modo tan perfecto, y se posee tan perfectamente, que se puede entregar a sí mismo completa-

mente. Esto lo lleva a cabo en la justificación mediante la cual se convierte en posesión del justificado. La posesión perfecta de Dios tendrá lugar en el estado de visión beatífica. Esta no es más que la participación en la vida trinitaria de Dios, participación que se verifica mediante una suprema unión amorosa (véase el tratado sobre el Cielo). La posesión de la riqueza divina puede verificarse dentro de un espacio vital estrecho, de modo que el creyente se sabe poseedor de una riqueza infinita a pesar de la estrechez y limitación de la vida.

2. A causa de la absoluta fuerza existencial de Dios, el ser de Dios significa para nosotros suprema seguridad y protección de nuestra existencia. Nosotros experimentamos las amenazas provenientes de la nada, las conocemos, tememos al fracaso, el vacío nos causa miedo. Ser criatura significa «estar pendiente sobre el abismo de la nada» (Heidegger). Pero el creyente sabe que el ser creado es al mismo tiempo una participación en el Ser divino; sabe que la criatura está emparentada con Dios y que tiene en Él su fundamento; por eso el creyente experimenta la existencia, más que como peligro y amenaza, como seguridad garantizada por Dios. En la realidad intangible de Dios experimentamos la seguridad de la nuestra. Entre los Santos Padres es sobre todo San Agustín el que ha experimentado esta seguridad. La Sagrada Escritura da testimonio de la seguridad de la existencia humana fundada en la fuerza y poderío ontológico de Dios por medio de imágenes tales que «mansiones celestiales» y «ciudad celestial».

3. Dios, el Ser insustituíble e intangible, es el mejor aval de la *dignidad* y *grandeza* del hombre (véase el tratado sobre la Creación). El Ser divino es también la garantía del desarrollo de las disposiciones naturales de la criatura. Para el hombre es esencial el poseer el ser en tanto que éste es un movimiento orientado hacia Dios. Cuanto más realiza las posibilidades que implica esta orientación, tanto mayor es su riqueza ontológica y su realización. Esta autorrealización alcanza su grado máximo en la perfección de Dios. En Dios llegamos a poseer verdaderamente nuestro yo. De que hay una consumación de nuestro ser, estamos convencidos por el hecho de que Dios es el Ser consumado y perfecto. Él es el lugar hasta el cual hay que llegar para adquirir la consumación. Dios es un Ser perfecto, consumado; la nada no es para Él un peligro y amenaza. Este conocimiento nos permite esperar que también nosotros alcanzaremos la perfección (véase el tratado sobre los Novísimos).

4. Esta seguridad y protección comunicada por la existencia de Dios a la nuestra, no produce en nosotros quietud placentera, autosuficiente y perezosa. Porque la esperanza de que nuestra vida alcanzará su consumación en Dios es para nosotros el aliciente que nos impulsa a esforzarnos por obtenerla. Además, esta esperanza nos libra de la desesperación del heroísmo trágico y del sentimiento paralizante del fracaso; pero queda la posibilidad de no llegar nunca a la meta, de caer en la nada. Por eso la esperanza del creyente va siempre acompañada de un sentimiento de miedo. La mirada con que contemplamos la riqueza de Dios aumenta la intensidad dolorosa de este miedo, puesto que nos descubre cuán grande y terrible puede ser la pérdida. Se pone de manifiesto aquí que hasta destrucciones y catástrofes de proporciones planetarias y todos los peligros de la lucha existencial no son más que pérdidas secundarias y casi sin importancia (Pieper, *Vom Sinn der Hoffnung*). «El cristiano puede perder las riquezas terrestres sin llegar a ser pobre, puesto que posee la riqueza de Dios en la vida de Cristo que le ha sido comunicada. El creyente puede sufrir hambre y sed y, no obstante, Cristo es para él un alimento de inmortalidad. El cristiano puede sentirse solitario y vivir sin patria aquí abajo, y, no obstante, vive en la comunidad esencial del Dios trinitario y de sus Santos. El cristiano puede estar enfermo y puede morir, perdiendo de este modo la existencia terrena; pero en la enfermedad posee la fuerza de Cristo, y la muerte no es para él una pérdida, sino una ganancia, pues no pierde la vida, mas al contrario, recibe la vida verdadera, la vida de Cristo» (J. Pinsk, *Busse und Liturgie*, en *Das liturgische Leben*, I, 1934, 51). Véase *Lc*. 12, 4-6. El miedo a poder perder la plenitud de Dios (infierno) es transformado por el amor a Dios en un temor filial.

San Agustín expresa de la siguiente manera la idea de que nuestra existencia creada tiene en Dios su seguridad y obtiene en Dios su consumación: «Y yo miré hacia todo lo demás, hacia lo que estaba por debajo de Ti, y vi que ni era completamente ni tampoco no era en absoluto. Vi que es, puesto que existe porque Tú lo quieres; y vi que no era, pues no es lo que Tú eres. Pues sólo de lo inmutable puede decirse que es en verdad. A mí me conviene buscar mi refugio en Dios. Porque si no estoy en Él, tampoco puedo estar en mí mismo. Él, al contrario, está en sí mismo y lo renueva todo. Y Tú eres mi señor, pues no necesitas de mis bienes. (*Confesiones*, 7, 11, 17). En otro lugar: «Cuanto más ames el ser, tanto más anhelarás la vida eterna y desearás ser tal que tus inclinaciones no sean temporales, no vayan marcadas por la nota del amor a las cosas temporales: De lo temporal, que antes de ser, no era, que huye cuando es, dejará de ser cuando haya desaparecido. Por consiguiente: si es futuro, no es toda-

vía; cuando es pasado, ha dejado de ser. ¿Cómo se puede hacer que quede lo que es de tal manera que su comienzo de ser es una continuación del no ser? Pero el que ama al ser, afirma a éste en tanto que es y ama lo que es siempre. Y si estaba dividida en el amor de estas cosas, obtendrá la unidad en el amor a Él; y si se había perdido en el amor de lo pasajero, obtendrá firmeza en el amor de lo duradero, y se parará y se le comunicará el ser hacia el cual tendía su querer cuando temía el no ser y no podía ver, por estar bajo la influencia del amor a lo fugitivo» (*De libelo arbitrio* III, 7; Przywara, *Agustinus,* 217).

5. Esta definición pone de manifiesto la absoluta independencia de Dios y nuestra total dependencia en Él. Nosotros correspondemos con sentimientos de humildad, amor y reverencia. Con ellos conocemos a Dios como Ser a quien pertenece totalmente la criatura.

6. Dios garantiza la *realización de los valores*. Todas las cosas tienen dentro de sí un determinado valor a causa de su afinidad con Dios. Dios ha comunicado a todo lo que es, leyes, ser y sentido propios. Todas las cosas llevan en lo más profundo de su ser la marca de su origen divino y de su orientación hacia Dios. Por consiguiente, todas las cosas poseen un valor propio, a causa de su participación en el Valor increado. La plenitud ontológica que Dios les ha comunicado es la norma y medida de ese valor. Esto pone de manifiesto que el valor de las cosas no es meta final, sino que alude a algo trascendente: a Dios.

El ser de Dios es también la norma del valor y de la falta de valor, del bien y del mal. De este modo disponemos de una dirección segura y de un criterio absoluto en todos nuestros esfuerzos morales.

7. A causa de su Ser absoluto, Dios es irrevocablemente distinto de todas las criaturas, y al mismo tiempo está presente en todas del modo más íntimo. Está cerca y lejos de nosotros. Esto libra a las criaturas de su soledad, sin despojarlas de su mismidad y de su autonomía ontológicas. Poseemos a Dios porque está presente en nosotros; pero, por su trascendencia, tenemos que tender siempre hacia Él. Podemos anhelarle, desearle; estamos emparentados con Él. Mas a causa de su infinita lejanía no podemos llegar nunca hasta Él.

8. El ser de Dios no es inactivo, inerte, rígido; es un ser activo, operante (*actus purus*). Dios es pura actividad. Dios es ser activo, y actividad existente. No hay en Él nada que no fuese

pura actividad; más aún, acción perenne. La actividad no se deriva del ser, de modo que éste fuera una especie de fundamento del obrar divino. El ser es la revelación de la forma interna, el obrar es el «movimiento» en que se manifiesta el ser. El ser y el obrar son totalmente idénticos. La acción es ser. En la criatura el ser y el obrar son cosas diferentes. El ser creado puede permanecer absolutamente inactivo, y la actividad puede degenerar hasta convertirse en puro ajetreo y vacía laboriosidad. La entrega al ser es una actitud más bien femenina; la entrega a la actividad es una actitud más bien masculina, viril. Está en oposición con la dignidad personal del hombre una entrega al ser que no conociese ni actividad ni iniciativa, así como también una actividad que no fuese expresión del ser, sino mera reacción de los nervios (véase el tratado sobre la Gracia). No obstante sernos imposible llegar a convertir la actividad en una expresión del ser, y a manifestar totalmente el ser en la actividad, debemos tender siempre hacia esta meta que se nos pone de manifiesto en Dios.

9. Al levantar la vista hacia Dios, que es la unidad del ser y del obrar, aprendemos una actitud de recogimiento; nos amonesta a que abandonemos el estado de distracción y dispersión. En Dios obtenemos la unidad en la plenitud, la paz en la inquietud.

Eckehart expresa esto, acentuando al mismo tiempo que Dios es nuestro más profundo pensamiento de unidad, de la siguiente manera: «Alguien me dijo que hay muchos que se apartan de los hombres, y viven solos, y pasan mucho tiempo en la iglesia, consistiendo en esto su paz, y me pregunto si es esto lo mejor que un hombre puede hacer. Yo le contesté: no. Y has de saber por qué. Para el hombre que tiene en orden su interior, están en orden todos los sitios y todas las gentes. Pero, para el que carece de orden interno, para ése, todo está mal, ya se trate de lugares o de personas. El que está en orden, ése lleva a Dios dentro de si mismo, en realidad de verdad. Ahora bien: el que lleva verdaderamente a Dios dentro de sí, ése le lleva en su interior en todos los lugares, en la calle y cualquiera que sean las personas con quienes trata, ni más ni menos que en la iglesia, en la soledad o en la celda Nada puede perturbar al hombre que posee verdaderamente a Dios y para quien Dios es toda su posesión. ¿Por qué? Él sólo posee a Dios. Ahora bien: el que en todas las cosas sólo piensa en Dios, lleva a Dios en todas sus obras y en todos los lugares en que pudiera hallarse. Y es sencillamente Dios el que ejecuta todas las acciones de ese hombre. Pues en sentido propio y verdadero la obra pertenece más bien al que la causa que al que la ejecuta. Si pensamos en Dios siempre, con pureza de intenciones, en verdad, entonces es Dios el que opera nuestras obras, y en todas sus obras nada ni nadie puede impedirle, ni el lugar ni la multiplicidad. Por eso, a tal hombre nada le puede perturbar, porque él piensa sólo en Dios y busca sólo a Dios y

sólo encuentra satisfacción en Dios, con el cual está unido mediante las intenciones. Y así como a Dios no le distrae ninguna diversidad, del mismo modo a este hombre nada le puede distraer ni dispersar, porque es uno en él. Uno en quien todo es unidad y carencia de diversidad. El hombre ha de experimentar a Dios en todas las cosas y ha de acostumbrarse a tener a Dios presente en todo y siempre, en sus pensamientos, intenciones y amores. Fíjate de qué modo tiendes hacia Dios cuando estás en la iglesia o en la celda: este estado de ánimo has de conservar siempre y has de llevar contigo cuando te halles entre los hombres, en la inquietud de la vida y en el mundo extraño. Y como ya he dicho otras muchas veces: cuando se habla de la ecuanimidad no ha de ser entendido esto en el sentido de que todos los lugares, acciones y hombres han de ser valorados del mismo modo. Esto sería una injusticia: pues el orar es una obra superior al tejer, y la iglesia es un lugar más noble que la calle. Pero en tus trabajos has de mantener siempre el mismo estado de ánimo, la misma fidelidad y la misma seriedad frente a tu Dios. Y si conservases esta ecuanimidad, nadie podría impedirte tener presente a tu Dios. Pero el hombre en quien no habita Dios, con respecto al cual Dios está lejos, de modo que tiene que traer a Dios desde afuera, de aquí y de allá, y el que le busca cambiando siempre, en un modo especial de actividad, en los hombres o en determinados lugares, ése no posee a Dios. Y entonces, con facilidad puede ocurrir que haya algo que perturba al hombre; porque no lleva a Dios en su interior y no le busca siempre y no piensa siempre en Él. Por eso, a él no sólo le perturba la mala compañía, sino también la buena, y no sólo la calle, no sólo la palabra y la acción malas, sino también la palabra y la acción buenas. Porque el obstáculo está dentro de él, pues en él no todas las cosas se han convertido en Dios; si todo fuese Dios para él, entonces se sentiría bien en todos los sitios y entre toda clase de personas; porque él poseería a Dios, y nadie podría robársele, así como nadie podría impedir que Dios obrase en él. ¿En qué, pues, consiste esta verdadera posesión de Dios, el tenerle en realidad de verdad? Esta verdadera posesión de Dios es un asunto del ánimo y consiste en una íntima y consciente inclinación y tendencia hacia Dios y no es un intermitente pensar en Dios; porque la naturaleza no podría tender a obtener esa forma de pensar, y sería muy difícil para ella, y ni siquiera es lo mejor. El hombre no ha tener sólo un Dios pensado, contentándose con ello, pues entonces Dios desaparece al desaparecer el pensamiento. Antes bien: es preciso tener un Dios esencial, infinitamente superior al pensamiento humano y a todas las criaturas. Dios no desaparece nunca, a no ser que la criatura se aparte voluntariamente de Él. El que posee a Dios en la esencia, le percibe divinamente, y para él Dios resplandece en todas las cosas; porque todas las cosas le parecen entonces divinas, y en todas encuentra un silencioso retiro en que se aparta de todo lo externo y un ahondamiento del Dios pensado y presente. Es lo mismo que cuando uno tiene mucha sed, una sed verdadera, ése puede hacer otras cosas que beber y puede pensar en otras cosas; pero haga lo que quiera y cualquiera que sea el lugar donde se halle, en cualquier clase de pensamientos y acciones: mientras perdure la sed, no desaparece la imagen del beber. Y cuanto mayor es la sed, tanto más intensa, viva y durable es el recuerdo del beber. O el que ama apasionadamente con todas sus fuerzas una cosa, de modo que ninguna otra cosa le produce alegría, y ninguna otra cosa despierta interés alguno en

su corazón, de modo que sólo desea la cosa amada y nada más: donde quiera que se halle este hombre, haga y ejecute lo que quiera, nunca se extingue en él lo que ama de tal manera, y en todas las cosas encuentra la imagen de la cosa amada, y está presente en él con tanta más viveza cuanto más grande y profundo es el amor. Ese hombre no busca la quietud, pues no le perturba inquietud alguna. Ese hombre ha recibido tantas más gracias de Dios, cuanto que aprecia todas las cosas desde un punto de vista divino y las considera como superiores a lo que en realidad son. Pero cierto que para llegar ahí son necesarios muchos esfuerzos, y entrega absoluta, y es preciso prestar viva atención a lo que pasa en nuestro interior, y un conocimiento claro, intenso, despierto, para saber qué actitud debe adoptar nuestro ánimo frente a las cosas y las personas. Y esto, el hombre no puede aprenderlo huyendo, apartándose de las cosas y retirándose a la soledad, sino que tiene que aprender a estar solo, sea cualquiera el lugar en que se encuentra y sean como sean los hombres con quienes conversa. Tiene que aprender a ir más allá de las cosas, pasando a través de ellas, para encontrar allí a Dios, y tiene que ser capaz de crear activamente a Dios en sí mismo, imitando al que quiere aprender a escribir. Si quiere dominar este arte, tiene que ejercitarse mucho y con frecuencia en él, por difícil y penoso que sea y aunque le parezca imposible. Si hace ejercicios frecuentemente y con gran aplicación, llegará a aprender y obtener este arte. En primer lugar tiene que pensar en cada una de las letras y representárselas firmemente. Después que ha llegado a poseer el arte de escribir, no necesita pensar en cada una de las letras, ni necesita la ayuda de la imaginación. Escribe libremente y sin dificultad alguna lo mismo cosas pequeñas que grandes obras que han de surgir por medio de su arte. A él le basta no saber que en un momento dado tiene que ejercitar su arte. Y bien que no piense siempre en él, y sea lo que quiera en lo que piense, lleva a cabo la obra mediante su arte. Así también en el hombre tiene que resplandecer la presencia de Dios, sin esfuerzo alguno especial. Antes bien, ha de ver las cosas tal como son, en su verdadera forma, y ha de estar libre de ellas. Para ello se necesita mucha reflexión y una atención consciente, lo mismo que alguno necesita con respecto a su arte de escribir. La presencia de Dios ha de compenetrar de tal modo al hombre, de tal modo ha de ser transformado éste por la forma de su objeto amado, que en él resplandezca la presencia divina sin esfuerzo alguno» (J. Bernhart, *Meister Eckehardt*, 81-84; *Deder der Unterweisung*, 6).

§ 65

La estructura esencial o esencia física de Dios

La plenitud divina condensada en el Ser absoluto adquiere para nosotros colorido y vitalidad cuando pasamos a analizar cada uno de sus elementos. En el lenguaje escolástico se llama «esencia física» de Dios a la suma de las determinaciones particulares.

1. Dios nos informa sobre su esencia física en la automanifes-

tación de la Revelación. Esto se ha verificado gradualmente. En las narraciones primitivas del Antiguo Testamento Dios es el Dios Creador rígidamente monoteístico, Señor del universo y del hombre; es, de un modo especial, Legislador que da leyes, exige su cumplimiento y castiga sus transgresiones; un Dios que se cuida de los hombres con bondad y misericordia. En la época de Abraham, y sobre todo de Moisés, el Dios uno se revela como Dios de la Alianza, como Dios de su pueblo elegido, como Señor que da la Ley de la alianza y exige su cumplimiento; como Dios al que hay que servir con sentimientos de obediencia, temor y también de amor, que juzga y protege a su pueblo, que considera la apostasía como un adulterio. El individuo particular está en relación con Dios en tanto que es miembro del pueblo elegido. Con más claridad que en la época de Moisés, Dios se revela en los Profetas como Dios Uno, Justo, Bondadoso, Santo e Incomprensible.

La automanifestación de Dios en Cristo es la consumación de la Revelación del Antiguo Testamento. A ella se refieren todas las profecías. En ella se pone de relieve su sentido y adquiere cumplimiento. Cristo no sólo trae la Revelación de Dios: Él mismo es suprema y definitiva Revelación. Comparada con esta Revelación, la del Antiguo Testamento puede ser considerada como provisional e imperfecta. Su contenido consiste en la afirmación de que Dios es el amor redentor (véase la Cristología).

La idea bíblica de Dios se distingue fundamental y esencialmente de las ideas de Dios del paganismo en virtud de dos elementos:

a) En la divinidad que ella anuncia no hay diferenciación sexual. Todos los demás dioses de la Antigüedad tienen sexo masculino o femenino. Junta a cada dios hay una diosa. Entre los dioses de Homero hay amoríos y hasta adulterios. El Dios del Antiguo Testamento es uno, es persona y es masculino, pero no tiene a su lado una mujer. Se habla de él como si fuese un ser masculino para que no creamos que es una cosa, una fuerza o un ser impersonal, y para que nos le representemos como personal. Pero este modo de hablar no es más que una concesión hecha a la debilidad de nuestra capacidad comprensiva. No es una descripción real y adecuada de un estado de cosas. Dios no es hombre, Dios es simplemente Dios (Köhler, *Theologie des AT*, 2-4; véase W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1933, I, 111).

b) El Dios bíblico es un ser trascendente (véase el § 41). Todos los demás dioses de la Antigüedad dependen del mundo. Como ya vimos en otro lugar, los dioses griegos no son más que las formas fundamentales de la realidad, ya sea que ésta encuentre su expresión en los mitos (Ho-

mero), en un «Arche» último y homogéneo (filosofía jónica) o en la «idea» de los filósofos. Donde quiere que la realidad profundísima o una forma esencial y fundamental del ser se manifiestan de un modo especial, el griego no puede menos de decir: esto precisamente, y no «lo completamente distinto», es Dios. Los dioses están frente a la Naturaleza, frente al mundo no como el creador frente a lo creado: no como seres totalmente distintos. El orden, la forma, la totalidad, el sentido, esto, y nada más esto, es Dios. Tal es la idea de Dios en los poemas de Homero y la de los sistemas religiosos posteriores. No es la estructura íntima, la sustancia de la idea griega de Dios la que ha cambiado, sino la forma ontológica de lo divino. Los dioses no son una infinitud de distinta naturaleza que el hombre (Kleinknecht, en *Wörterbuch zum NT* (Kittel), III, 67 y sigs.).

2. En la época de los Santos Padres y de la escolástica se empleó la filosofía platónica y aristotélica para elaborar los contenidos presentados por la Escritura. Se acentúa especialmente la unicidad, trascendencia, eternidad, incomprensibilidad y espiritualidad de Dios.

El cuarto Concilio Lateranense resume los resultados hasta entonces obtenidos con la fórmula siguiente: *unus solus est verus Deus, aeternus, inmensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis* (D. 428; hay un solo Dios verdadero, eterno, inmenso e inmutable, incomprensible, omnipotente e inefable). El Concilio Vaticano, rechazando una serie de opiniones erróneas, describe la esencia de Dios de la siguiente manera: *unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum coeli et terrae..., omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem..., intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* (D. 1.782; hay un solo Dios verdadero y vivo, Señor y Creador del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en entendimiento, voluntad y toda perfección; del cual, siendo una sustancia totalmente simple, inmutable y espiritual, hay que decir que se distingue del mundo real y esencialmente, que es en sí y de por sí bienaventurado y que es inefablemente superior a todo lo que existe y puede ser concebido fuera de Él) (véase el § 20 y siguientes).

SECCION SEGUNDA

DESCRIPCION DETALLADA DE LA PLENITUD VITAL DEL DIOS TRINO

SUBSECCIÓN PRIMERA

La estructura de la plenitud vital divina

La vida del Dios trino y uno es esencialmente simple, inmutable, eterna, infinita; tiene en sí misma sentido y valor. El Ser que vive de este modo se halla en majestuosa dignidad y santidad más allá de todo lo del mundo. Estas determinaciones comunican una nota característica a todos los enunciados relativos a Dios.

§ 66

La simplicidad divina

1. Es simple lo que no se compone de partes. Lo simple no es lo contrario de la multitud y multiplicidad, sino de la composición. Podemos distinguir dos composiciones: una física, otra metafísica, según que se trate de una realidad homogénea compuesta de partes naturales (por ejemplo, el mundo y el cuerpo humano), o de un todo compuesto de elementos ontológicos internos (por ejemplo, esencia y existencia, posibilidad y realidad). En Dios hay que negar ambas composiciones.

2. *Dios es absolutamente simple* (dogma). Cuarto Concilio Lateranense: *substantia seu natura simplex omnino* (D. 428). Va-

ticano: *incomutabilis substantia*; una sustancia completamente simple, inmutable y espiritual (D. 1.782).

§ 67

La simplicidad de Dios considerada como carencia de elementos ontológicos internos (simplicidad metafísica)

1. El Dios trino y uno es metafísicamente simple; es decir, no está compuesto de diversos elementos ontológicos internos. No hay en Él, como en las criaturas, composición de esencia y existencia, de esencia y propiedades, de disposiciones y actividades, de actividades y actividades. En Dios no hay ni género ni especie.

2. Dios posee todas sus perfecciones en virtud de su esencia y según el modo exigido por ésta. Tienen, por consiguiente, la misma nota característica que la esencia. Son en Él pura realidad, lo mismo que su esencia es pura realidad (*actus purus*). No son accidentes necesarios o casuales de su esencia, ni algo que emanase de ésta. Si formasen un círculo en torno al núcleo esencial, habría en Dios una ramificación, una ruptura de la realidad pura, una dualidad formada por la realidad-esencia y por la realidad-accidente; es decir, cierto espacio vacío y carente de ser. Las propiedades subsistentes divinas son idénticas con la esencia, con la pura realidad activa de Dios.

Tampoco pueden estar las unas junto a las otras, del mismo modo que fluyen paralelamente las aguas de dos ríos distintos hasta el momento en que llegan a encontrarse. Los atributos divinos constituyen una sola y única realidad, consistiendo la razón de ello en el hecho de que todas adquieren su característica del Ser divino.

Cada uno de los atributos de Dios es realidad pura absoluta, no depende ni del mundo, ni del universo, ni del transcurso de la Historia; ninguno de ellos contiene posibilidad potencial y ulteriormente realizable. Por consiguiente, cada uno de los atributos de Dios se extiende por todo el ámbito de la realidad divina, compenetrando y empapando ese ámbito en toda su extensión y profundidad. No hay, pues, en Dios realidad alguna que no fuese la bondad de Dios. La bondad es necesariamente y esencialmente justicia, omnipotencia, etc. También se podría decir: la realidad.

existencialidad y esencialidad de la bondad son tan grandes que atraen a su esfera todos los demás atributos. A causa de su infinita plenitud real, cada uno de los atributos es todos los demás atributos.

Siendo Dios pura realidad, no se puede concebir que haya en Él una dualidad formada por las disposiciones y la acción. El amor en Él no sólo es ser habitual, sino también actual. Dios es la realización de su amor, es absoluta acción amorosa. Su amor es *actus purus*. Dios es también la realización de su justicia y de todas las demás actividades. Todo su obrar, todos sus atributos constituyen y son en Él un conjunto idéntico. Todos sus atributos y actividades se hallan reunidos, juntos, del modo más íntimo e intenso. En sentido estricto, ni siquiera se puede decir que se hallen reunidos o juntos; Dios es la plenitud formada por todos sus atributos y actividades, todas idénticas entre sí. (Sobre la esencia y la existencia, véase el § 63.)

3. La Escritura da testimonio de esto al decir que Dios es el amor, la vida, la verdad, la luz, la sabiduría. En otro lugar se estudiarán estas determinaciones de lo divino.

4. El mismo lenguaje se emplea en la época de los Santos Padres para designar este estado de cosas.

San Ireneo escribe: «Es simple y no compuesto, en todas sus partes y en su totalidad es idéntico a sí mismo, pues es totalmente entendimiento, totalmente espíritu, totalmente sensación, totalmente imaginación, totalmente razón, totalmente ojo, totalmente luz y totalmente fuente de toda bondad» (*Contra los herejes,* lib. II, cap. 12; BKV, I, 125).

San Agustín declara: «Si somos capaces de ello y en el grado que seamos capaces, tenemos que pensar a Dios como bueno sin cualidad, como grande sin grandor, como creador sin necesidades, como presidente sin asiento, como abarcando todo sin forma externa, como omnipresente sin determinación especial, como sempiterno sin temporalidad, como creador de todas las cosas mutables sin mutación de sí mismo, como un ser sin pasiones. El que piensa a Dios de esta manera no llega a sondear totalmente la esencia divina, pero en cuanto le es posible y con actitud de piadoso respeto se guarda de atribuir a Dios cosas que no le corresponden» (*De trinitate,* lib. 5, cap. 1, 2; BKV, XI, 189). «Emitimos muchos enunciados sobre Dios para expresar que es grande, bueno, sabio, bienaventurado, verdadero, y las demás cosas que nos parecen dignos de ser afirmadas de Él. No obstante, la grandeza y la sabiduría son en Él cosas idénticas... Del mismo modo son idénticas su sabiduría, grandeza y bondad, y su verdad es lo mismo que estas propiedades. Aquí no son cosas distintas la bienaventuranza o la grandeza o la sabiduría o la inmensidad o la bondad o el ser mismo en general» (*l. c.* lib. 6, cap. 7; BKV, XI, 224

y sigs.). Sobre la Palabra personal de Dios escribe San Agustín lo siguiente (*De trinitate*, lib. 6, cap. 10; BKV, XI, 229): «La Imagen posee la primera y suprema vida. En ella no son cosas distintas el ser y la vida, sino que la vida y el ser son una sola y misma cosa. Tiene la primera y suprema razón, puesto que en ella no es una cosa la vida y otra cosa el conocer, sino que el conocer, la vida y el ser son una sola y misma cosa, todo en un grado de suprema unidad. La Imagen es una palabra perfecta, no faltándola sentido alguno; es en cierto modo el fondo artístico del Dios sabio y todopoderoso, completamente lleno de la totalidad de los vivos e inmutables abismos ontológicos de Dios. Todo en ella es uno, lo mismo que ella es una, y se deriva del Uno, con el cual está unida en perfecta unidad. En ella conoce Dios todo lo que crea mediante ella. Por eso, bien que los tiempos vengan y se vayan, en el saber de Dios no hay cambio de venida e ida. Las cosas creadas no son conocidas por Dios porque han sido creadas. Al contrario, han sido creadas y son mutables porque Dios las conoce inmutablemente.» En la misma obra, lib. 6, cap. 4 (BKV, XII, 220) leemos lo siguiente: «Para ella (el alma humana), el ser, la valentía, la prudencia, la moderación, la justicia no son cosas idénticas. En Dios, al contrario, el ser es idéntico con la fortaleza, la prudencia, la justicia, la sabiduría y con todos los demás atributos esenciales que se puedan afirmar de su simple multiplicidad y de su múltiple simplicidad.» En el lib. 15, cap. 13 (BKV, XI, 289) escribe el mismo autor: «Lo que es el saber de Dios, eso mismo es también su sabiduría, y lo que es la sabiduría de Dios, eso mismo es su esencia o su sustancia. En la admirable simplicidad de esta naturaleza no son cosas distintas la sabiduría y el ser (esencia), sino que el ser es lo mismo que la sabiduría.» En el lib. 8, cap. 3 (BKV, 18-20) leemos lo siguiente: «¡Mira, contémplalo de nuevo si es que puedes! Seguramente que sólo amas lo bueno. Buena es la tierra a causa de los altos montes, de las colinas suaves, de los campos extendidos; buena es una bella y productiva casa de campo, buena es una casa grande, luminosa, construída con armonía de las partes y bien dividida; buenos son los animales y los cuerpos vivos, bueno es el aire suave y salubre, bueno es una manjar exquisito y saludable, bueno es el semblante de un hombre con formas bien proporcionadas, expresión serena y color encendido; buena es el alma de un amigo en la dulce unión de los corazones y en la fidelidad del amor, bueno es un hombre justo, buenas son las riquezas porque nos permiten movernos libremente, bueno es el cielo con su sol, la luna y las estrellas; buenos son los ángeles santamente obedientes, buena es la palabra que enseña deleitando y amonesta a los oyentes oportunamente, buena es la canción con su melodía rítmica y su profundidad de pensamientos. ¿Pero para qué voy a seguir nombrando más cosas? ¿Este bien y aquel bien? ¿Quita, si puedes el éste y el aquél, contempla el bien mismo y entonces verás a Dios, el cual no es bueno mediante otro bien, sino que es el bien de todos los bienes. Con respecto a todas las cosas buenas que he enumerado y otras que se pueden ver o que podemos imaginarnos, no diríamos que las unas son mejor que las otras, hablando correctamente, si no llevásemos dentro de nosotros el concepto del bien mismo, en conformidad con el cual examinamos cada uno de los bienes determinados, prefiriendo los unos a los otros. Así ha de ser amado Dios, no considerándole como tal o tal bien, sino considerándole como el bien mismo. Porque es preciso buscar el bien del alma, no en un bien del que

huya, juzgándolo, sino el bien de quien dependa con amor. ¿Y quién es este bien sino Dios? No el alma buena, ni el ángel bueno, ni el buen cielo, sino el bien bueno.» En el vigésimo sermón sobre el Evangelio de San Juan (n.º 4; BKV, VI, 343 y sigs.) leemos lo siguiente: «En el hombre, lo que él es se distingue de lo que puede. Pues a veces es de tal modo hombre que no puede hacer lo que quiere; a veces es hombre de tal manera que puede hacer lo que quiere; su ser es, pues, distinto de su poder. Porque si su ser fuese lo que es su poder, entonces podría siempre lo que quiere. En Dios, al contrario, no son cosas distintas la sustancia que es y el poder con que puede, sino que en Él es todo igualmente esencial, lo que puede y lo que es, puesto que es Dios; Dios no es y puede de distinta manera, sino que posee el ser y el poder a la vez, puesto que es el ser y el poder a la vez.» «Todo oro es paz, paz es tu plata, tus posesiones son paz, tu vida es paz, paz es tu Dios. Sea lo que quiera lo que deseas, ello es paz para ti. Porque el oro que posees aquí (en la tierra) no puede ser plata para ti; lo que es vino, no puede ser pan; lo que es luz para ti, no puede ser tu bebida: Tu Dios es todo para ti. Tú le comerás para no pasar hambre; le beberás para no sufrir sed; tú serás iluminado por Él para que no seas ciego; serás apoyado por Él para que no te caigas; Él, íntegro e incólume, te poseerá totalmente a ti lesionado» (*in ad* Sal. 36, Sermón 1; Przywara, *Augustinus,* 222 y sigs.). «Se dice de Él que es simple, porque es todo lo que tiene, con excepción de aquello mediante lo cual se dice de cada Persona que está en relación con la otra. Porque es cierto que el Padre tiene lo que tiene el Hijo, y no obstante no es el Hijo; y el Hijo tiene al Padre y no es a pesar de ello el Padre. En lo que se dice de Él con respecto a Él mismo... en cuanto a eso, es lo que tiene: por ejemplo se dice de Él en absoluto vivo, es decir, poseedor de vida, y esta vida es Él mismo... En correspondencia con ello se dice que es simple lo que es originariamente y verdaderamente divino, y se dice que en Él los atributos y la sustancia no son cosas diferentes, y que no es divino, sabio o bienaventurado en virtud de una participación. Y en este sentido dicen las Escrituras del Espíritu de Verdad que es múltiple; porque encierra muchas cosas en sí, pero Él es todo lo que tiene, y lo es en tanto que es uno» (*De civitate Dei,* lib. XI, cap. 10). «Un indecible sentimiento de dulzura se apodera de mí cuando oigo decir: Bueno es el Señor. De la contemplación y examen de todo lo que veo fuera, vuelvo hacia Él, porque de él se deriva y es todo lo que me gusta, para comprender que bueno es el Señor. Por otra parte, cuando entro en Él tan profundamente como puedo, le encuentro más íntimo y superior que yo mismo: porque el Señor es tal manera bueno, que no necesita de las cosas de aquí abajo para serlo. A estas cosas no las alabo sin referirme a Él, y al contrario, sé de Él que es perfecto sin ellas, que no necesita nada, que es inmutable, que no busca un bien que pueda enriquecerle, ni huye de males que puedan causarle detrimento. ¿Y qué más voy a decir? En la Creación encuentras un cielo bueno, un sol bueno, una luna buena, estrellas buenas, una tierra buena, cosas buenas que surgen de la tierra y están arraigadas en ella; cosas buenas que se mueven; cosas buenas que vuelan en el aire y nadan en las aguas. También al hombre le llamo bueno; en efecto, el hombre bueno saca cosas buenas del tesoro de su corazón. También digo que es bueno el ángel que no fué vencido por el orgullo convirtiéndose en demonio, sino que obedientemente se somete a Aquel que le

creó. De todo esto digo que es bueno, pero al hablar así empleo sus nombres, cielo bueno, ángel bueno, hombre bueno; cuando me dirijo a Dios, me parece que no puedo decir nada, y asimismo digo también nadie es bueno sino Dios. ¿No nos incita (con ello) a buscar y decidir lo que es un bien mediante otro bien y lo que es en sí y de por sí bueno? No encontrarás ningún bien que no sea bueno en virtud de Él. Así como es atributo suyo ser un bien que crea lo bueno, así también es una nota característica suya el ser (simplemente) bueno. Porque todo lo que ha creado existe (realmente); pues le injuriaríamos si dijésemos: lo que ha creado no es en sentido propio. En efecto, ¿para qué ha creado las cosas si no es lo que Él ha creado? Puesto que también es lo que Él ha creado, se puede comparar con Él; y como si sólo Él fuese realmente, dijo: Yo soy el que soy y di a los hijos de Israel: Él es el que me envía a vosotros. No dijo: Dios, el Señor, Él, el todopoderoso, misericordioso, justo; lo cual sería cierto, si lo dijese. Pero prescindiendo de todos los atributos con que pudiera ser invocado y nominado, contestó que se llama ser: y como si esto fuera su nombre, dijo: Esto has de decirles: el que es me envía, a saber, es tal de modo que en comparación con Él no es todo lo que ha sido creado. Si no se compara con Él, es realmente puesto que se deriva de Él: pero comparado con Él, no es, porque el ser verdadero es el ser inmutable, teniéndolo sólo Él. En efecto el Es, es del mismo modo que el Bien bueno» (*in Psal.* 134, 4; según Przywara, *Augustinus*, 224 y sigs.).

San Gregorio de Nisa escribe: «Se concede generalmente que Dios no sólo ha de ser considerado como poderoso, sino también como justo, bueno y sabio, y que tiene todos los atributos que nuestro pensamiento considera como perfecciones. Por consiguiente, con respecto a la Encarnación, de la cual hablamos ahora, no se ha de pedir que en ella aparezca solamente uno de los atributos divinos, quedando eliminados todos los demás. En general, ninguno de los grandiosos atributos que atribuímos a Dios ha de ser considerado como perfección si se le considera aisladamente; por ejemplo, la bondad no es verdadera bondad si no va unida con la justicia, sabiduría y poder—pues lo injusto, inepto y débil no es verdadera bondad—, ni puede ser considerado como perfección el poder cuando está separado de la justicia y de la bondad, pues ese poder sería brutalidad y arbitrariedad. Y lo mismo se puede decir de todos los demás atributos. Si la sabiduría no fuese acompañada de la justicia, y si la justicia no fuese acompañada del poder y de la bondad, entonces estos atributos deberían ser considerados como imperfecciones y no como virtudes» (*Catequesis superior*, cap. 20, 1; BKV, 42 y sigs.).

Gilbert de la Porrée (m. 1154) y Joaquín de Fiore (m. 1202) enseñaron en la Edad Media que en Dios hay distinción real. Sus errores fueron condenados por el Sínodo de Reims (1148, D. párrafo 389) y por el cuarto Concilio del Laterano (1215, D. 432).

5. Los atributos que afirmamos de Dios están en Él según su esencia formal, según lo que con ellos afirmamos, o, mejor dicho, Dios es cada uno de sus atributos considerados en su esencia formal. A pesar de ello, no hay distinción real entre la esencia y los atributos. Estos constituyen con la esencia una sola realidad.

La plenitud esencial de Dios es para nosotros algo tan complejo que tenemos que expresarla mediante muchos conceptos, manifestando cada uno de ellos una perfección determinada de Dios. Esa plenitud es el fundamento de la multiplicidad de nuestros conceptos. La riqueza de la esencia divina posee la capacidad (*virtus*) de hacer surgir en nosotros una multiplicidad de representaciones y conceptos. En correspondencia con ello, se dice que es virtual la distinción que hay entre la esencia y los atributos (Santo Tomás de Aquino). Esta distinción no afecta de ninguna manera a Dios. No obstante, la riqueza de la esencia divina es el fundamento del cual se originan nuestros diversos enunciados acerca de Dios.

La doctrina de la distinción virtual no debe ser identificada con las opiniones defendidas por Moisés Maimónides, el cual afirma que los atributos divinos sólo existen virtualmente. Así, Dios no será la bondad, sino sólo el fundamento de la actividad buena. Esta doctrina, enérgicamente combatida por Santo Tomás, conduce al agnosticismo. Aunque Dios sólo se manifieste como operante de lo bueno, tanto en su Revelación natural como en la sobrenatural, es cierto que a partir de su modo de obrar podemos deducir su estructura ontológica, de suerte que nos es posible emitir enunciados análogos sobre el ser de Dios. Por otra parte, la doctrina de la identidad de atributos y de la esencia no debe inducirnos a creer que nuestros enunciados sobre Dios son meramente sinónimos y que, por consiguiente, la distinción entre los atributos es puramente mental, careciendo de fundamento en la realidad divina (eunomianos, nominalistas). Nuestros enunciados sobre Dios expresan la realidad divina, desde diferentes puntos de vista, bajo diferentes aspectos, en cada uno de los casos. Con cada atributo nos representamos un aspecto determinado de la realidad divina.

La doctrina que venimos exponiendo presenta una dificultad, a saber: es preciso afirmar que los atributos divinos tienen un contenido propio formal, a pesar de que sólo se distinguen virtualmente entre sí; son virtualmente distintos y, no obstante, no existen en Dios sólo virtualmente, sino según su contenido formal

explícito. Duns Escoto trató de resolver esta dificultad mediante su teoría de la distinción formal, que se deriva parcialmente de pensamientos de San Agustín, hallándose muy extendida dentro de la Orden Franciscana, sobre cuya teología ha ejercido notable influencia. La distinción formal no depende de nuestro pensar (es objetiva). La implica la esencia de dos determinaciones, tal como se manifiesta en la definición (por ejemplo, *animal rationale*), pero no es una distinción real, puesto que no se trata de dos «res», sino de dos determinaciones de una sola y misma «res». Como quiera que la esencia de una determinación depende de su forma, la distinción correspondiente se llama formal. Forma tiene en este modo de hablar un significado mucho más profundo que el empleado en el lenguaje usual al decir, por ejemplo, una mera falta de forma.

Esta doctrina elimina la dificultad que se presenta cuando tenemos que pensar que los atributos divinos le corresponden a Dios según su esencia formal, a pesar de ser sólo virtualmente distintos, pero implica una nueva dificultad: parece que es real toda distinción objetiva que se fundamenta en el objeto mismo.

6. El concepto de totalidad obtenido en el estudio de la esfera terrena puede servirnos para explicar la simplicidad divina. La totalidad es una unidad que se deriva de un principio interno de estructuración, abarcando cada una de las partes singulares. Para el pensamiento medieval el mundo era una totalidad, una estructura unificada. La Edad Media considera el mundo como *orde*, cosmos, como una unidad formada por las relaciones estructuradas de cosas que poseen existencia particular e independiente. La riqueza de esta estructura es tal, que contiene múltiples y variadas especificaciones del ser. Pero hay en ella un defecto: debido a su escasa unidad, la totalidad de las cosas sólo tiene un parecido lejano con la unidad divina. No es una unidad esencial; no es más que una unidad de relaciones, siendo distinta la sustancia (Steinbüchel).

En mayores proporciones realizan la unidad las comunidades parciales de la Creación (por ejemplo, la familia), el género o la especie. Esta unidad se realiza en virtud de la semejanza de cada uno de los seres particulares; hay que pagarlo, sin embargo, al precio de una menor riqueza ontológica. En los seres particulares la unidad es todavía más íntima, pero tanto más pobre es también el contenido ontológico. Un cuerpo es este cuerpo dado en virtud

de la igualdad, de la proporcionalidad de las partes. La unidad es aquí tan grande que las partes no poseen existencia propia.

En el espíritu, en el alma, la unidad es mayor que en el cuerpo, no comportando la unificación un grado superior de pobreza ontológica. En efecto, el ser espiritual, cualitativamente distinto del material, es más rico que el corporal. Es cierto que tampoco aquí encontramos realizada la unidad suprema, puesto que el núcleo esencial del espíritu es distinto de las disposiciones espirituales, y éstas, por su parte, se distinguen de las actividades que las realizan.

Por grande que sea la unidad en todas estas cosas—en las comunidades o en los seres particulares, en el ser espiritual o en el ser corporal—, en todas ellas, en todo ser creado, hay una escisión, una dualidad: la formada por la posibilidad y la realidad (potencia-acto). El ser finito es siempre realización, mientras que el Ser divino es siempre autorrealidad. En el orden de lo creado la existencia significa lo siguiente: «salir» del abismo de la nada y estar suspendido sobre la nada con la continua posibilidad de poder volver a caer en la nada (siempre y cuando este peligro no sea eliminado por otro conducto) (véase el tratado sobre la Creación). Esta «salida» del interior de la nada y la suspensión sobre ella constituyen la nota característica de todo lo creado. Aunque el ser finito haya sido «arrojado» fuera de la nada, no posee a su ser finito la plenitud de que es capaz. Tiene que acercarse siempre más y más a la idea en correspondencia con la cual ha sido creado de la nada: es un «ser que se hace», que «llega a ser» (Przywara).

Examinando la estructura del ser humano, vamos a explicar de qué modo la Creación entera está dominada por la ley de la especialización y por la oposición entre contenido y forma. Ningún ser humano contiene en sí la totalidad del hombre, puesto que cada uno de ellos es fundamentalmente la realización masculina o femenina de la idea «hombre», siendo todos parciales, fragmentarios. Este estado de cosas tiene que repercutir en el modo de pensar, en la mentalidad y en el carácter. Aun dentro de las especificaciones masculinas y femeninas se dan las más diversas variaciones, de tal modo que no encontramos jamás una realización perfecta del tipo masculino o femenino.

En el margen de peculiaridad propia de las disposiciones, condicionada por la parcialidad ontológica, la unidad de pensamientos, actitudes y carácter que podemos alcanzar en esta vida, se

obtiene a costa de muchos esfuerzos. Durante el tiempo de la peregrinación no llega nunca a realizarse, hasta tal punto de que desaparezca totalmente la parcialidad del hombre particular. Al contrario, cabe decir que es precisamente la unilateralidad quien constituye la fuerza de un ser humano dado. Solemos hablar de hombres de entendimiento, de corazón, de voluntad, de naturalezas activas o contemplativas, de artistas, soldados o políticos natos, de naturalezas que han nacido para mandar, de hombres vitales, etc. Esto indica que el supremo rendimiento, dentro de una esfera dada, tiene que pagarse a costa de la pérdida de universalidad humana.

No obstante, el predominio de una disposición determinada y dentro del espacio limitado de lo humano, puede ser el fundamento de un elevado grado de plenitud personal. Para hombres de corazón tales como San Agustín, San Buenaventura y Pascal, el amor es el centro del cual surgen y al cual van a parar todas sus decisiones. Como quiera que sea, la misión moral de todos los hombres, dentro de los límites ontológicos, consistirá en tender hacia la universalidad de los valores humanos, hacia la riqueza y plenitud. Esta tendencia comporta y lleva consigo peligros. El hombre puede perderse en la multiplicidad, se puede distraer, puede incurrir en un estado de inquietud y agitación, sin llegar a someter la riqueza obtenida por la ley de la forma interna.

Se pone aquí de manifiesto, según parece, la diferencia que hay entre juventud y edad madura. La juventud posee el sentido de la vida, de la diversidad, del colorido, del dinamismo; pero el ensueño de la lejanía le impide llegar a obtener una forma propia. Lo contrario puede decirse de la edad madura: con el paso del tiempo en la vida se imponen un orden, forma y limitaciones, con el peligro consiguiente de volverse inerte, sistemática, pedante y rígida. Una misión importante del hombre consiste en someter a la ley de la forma la plenitud y movilidad y el dinamismo de la juventud, impidiendo al mismo tiempo que la vida llegue a perder en la forma sus notas esenciales y características, a fin de no extinguir el espíritu. Se trata de un acontecimiento que raya en lo maravilloso. Goethe lo ha descrito cuando escribe en su *Paria:* «Con corazón rebosante de alegría y manos piadosas, la móvil ola se convierte en esfera cristalina.»

No es fácil para el hombre llegar a un estado de armonía moral. Todos los esfuerzos correspondientes están amenazados por el peligro del parcialismo humano. Este se patentiza en el hecho

de que la acentuación de una actitud moral puede conducir a la transgresión de otro deber moral. Por ejemplo, la bondad puede convertirse en blandura y falta de energía; la justicia, en dureza (*summum ius, summa iniuria: fiat justitia, pereat mundus*); el espíritu de ahorro, en avaricia; la preocupación por los otros, en tiranía. Contienen mucho de verdad las siguientes palabras de Pascal: «Cuando uno quiere seguir hasta el extremo el camino de las virtudes, sea por un lado o por el otro, entonces aparecen los vicios; se introducen éstos insensiblemente, de modo que uno se pierde en los vicios y deja de ver las virtudes. Aun en la perfección puede uno perderse a sí mismo» (Guardini, *Christliches Bewusstsein,* 1935, 68). Véase el pasaje de San Gregorio de Nisa transcrito en este mismo §, número 4, así como el Tratado sobre el Purgatorio.

Como valor moral aparece, pues, la simplicidad dentro de la multiplicidad, es decir, el término medio, que el hombre no puede abandonar si quiere seguir siendo hombre. Es preciso llegar a ser esencial, lo que somos, ser nosotros mismos, poseernos. De por sí el hombre no puede alcanzar este estado de equilibrio. Para llegar a realizarlo tiene que abandonarse en su profundidad, en Dios. Mejor dicho, Dios mismo tiene que convertirse en el centro, comunicándose a sí mismo y estando presente de un modo especial. Esto se verifica mediante Cristo. Dios es la verdad personal y el amor personal. Por consiguiente, el hombre en quien domina Dios mediante Cristo en el Espíritu Santo, es a la vez simple y rico, tanto más cuanto mayor sea el dominio de Dios. La instauración de la soberanía divina en el yo humano es una presuposición necesaria de la unidad y simplicidad del yo humano. Esta va adquiriendo mayores proporciones según que aumenta en el hombre la soberanía divina (véase el texto Eckhart arriba citado y el Tratado sobre la Gracia y la Cristología). Pero aun en este caso es preciso contar con sorpresas e imprevistos. Hasta el santo que vive plenamente en Dios, no está libre del peligro de pecar. La sencillez o simplicidad humana es siempre limitada y está sometida a peligros. Cierto es, no obstante, que dondequiera que la encontramos bajo una forma de madurez, percibimos su nobleza y grandeza, manifestada en su modestia. (véase R. Egenter, *Von der Einfachheit,* 1947).

La insuperable falta de la unidad suprema aparece con toda claridad, en la esfera de lo terreno, en el dualismo de moralidad

y bienaventuranza, de ser y deber, de valor y destino, de misión y cumplimiento, de esfuerzo y éxito.

Cuando dejamos de contemplar las limitaciones y los parcialismos de todas las unidades y totalidades humanas, elevando nuestra mirada a la contemplación de la simplicidad divina, descubrimos que ésta es plenitud absoluta y homogénea, universalidad en estado de suprema interiorización y síntesis, unidad total, identidad de santidad y bienaventuranza, de ser y valor, de paz, quietud y actividad. Ninguno de los atributos, decisiones y acciones de Dios predomina a costa de los otros, puesto que cada uno de los atributos es idéntico con todos los demás; cada una de las decisiones y acciones es idéntica con todas las otras decisiones y acciones. Esto constituye para nosotros la garantía de que cada atributo ocupará el lugar que le corresponde y no sobrepasará su medida, si es que se puede hablar de medida en la infinitud de Dios. Por consiguiente, su justicia es esencialmente bondadosa, su bondad es esencialmente justa, su omnipotencia es esencialmente sabia, y su sabiduría es esencialmente omnipotente.

§ 68

La simplicidad de Dios considerada como falta de partes naturales (simplicidad física de Dios)

La segunda forma de simplicidad se refiere a la falta de partes naturales. Si Dios estuviese compuesto de partes naturales, sería corporal, pasajero y visible.

1. La Sagrada Escritura enseña expresamente la espiritualidad de Dios, así como la invisibilidad que de ella se deriva (*Ex.* 33, 20; *Io.* 4, 24; *Rom.* 1, 20-23; *I Tim.* 6, 16; *II Cor.* 3, 17). Expresiones antropomórficas deben sólo entenderse en sentido metafórico (véase § 37, 7). En las *Teofanías* Dios no aparece directamente ante los Patriarcas, sino mediante un cuerpo formado por Él y bajo el cual se oculta Dios mismo o un mensajero (ángel) suyo. Como quiera que la aparición de Dios es una criatura «mediadora», no debe ser considerada como expresión de Dios, sino como testigo de su cercanía, como alusión a la presencia divina.

Debido a la espiritualidad de Dios, no existe imagen alguna suya. En el *sancta sanctorum* del Templo no había ni imágenes

de Dios ni ningún símbolo de Dios. La prohibición de tallar imágenes (*Deut.* 5, 8) se refería, en primer término, a las imágenes de los ídolos, pero produjo una repugnancia innata contra toda clase de representaciones plásticas, aun contra toda clase de símbolos del Dios invisible, distinto de todas las cosas terrenas, del cual habla todo lo que existe, al cual alude el universo entero, y que no puede ser comparado con nada. La Revelación del Antiguo Testamento rechaza las representaciones plásticas (míticas) de Dios para inculcar en el pueblo elegido la idea de que Dios es un ser espiritual, personal y totalmente distinto del mundo. Esta idea tropezaba con tantas mayores dificultades cuanto que en derredor vivían pueblos superiores por su poderío y riqueza, su grandiosa cultura y su arte (egipcios, babilonios, asirios, persas, griegos), los cuales habían creado ingeniosas religiones, cuyos dioses (formas del misterio del mundo expresado mediante figuras de imponente intensidad), y cultos en que intervenían todas las fuerzas de la Naturaleza, de los sentidos y del arte, constituían una terrible tentación.

El Nuevo Testamento adopta una actitud distinta. Acentúa con la misma intensidad que el Antiguo Testamento la espiritualidad de Dios. Dios es espíritu (*Io.* 4, 24). Pero conviene observar lo siguiente. San Juan dice a sus lectores, que vivían en regiones donde dominaban los mitos: «Y hemos visto su gloria, gloria como el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (*Io.* 1, 14). A la petición de Felipe: «Señor, muéstranos al Padre», responde Cristo: «Tanto tiempo estoy con vosotros, ¿y no me has conocido, Felipe? Quien me ha visto, ha visto al Padre» (*Io.* 14, 8-9). San Pablo asegura que en el semblante de Cristo resplandece la gloria de Dios (*II Cor.* 4, 6). Estos textos se refieren a la visión corporal. Por consiguiente, en cierto modo podemos ver a Dios con los ojos corporales. Es cierto que los ojos corporales no pueden ver a Dios tal como es en sí mismo. Pero nuestros ojos ven, por decirlo así, la huella divina en el mundo, lo mismo que en el semblante de un hombre se puede ver la bondad que en él se pone de manifiesto. «La cara es espejo del alma.» En este sentido, la Encarnación es un misterio en que Dios se hace audible y visible. Pero sólo los ojos del espíritu creyente, es decir, del espíritu iluminado por Dios, pueden ejecutar este acto de visión.

Siendo Dios visible de este modo, es decir, en tanto que podemos ver la «huella divina» en el mundo, hay en el orden de la redención neotestamentaria imágenes y símbolos de Dios (arte)

(Véase Guardini, *Die Sichtbarkeit Gottes,* en *Die Schildgenossen,* 16, 1937, 92-99.)

Notemos además, especialmente, que el texto de San Juan «Dios es espíritu» (4, 24) no sólo expresa la espiritualidad de Dios en oposición a la materialidad, sino también otra cosa esencial. De ordinario, la expresión «espíritu» no indica en el Nuevo Testamento solamente lo contrario de cuerpo, sino que se emplea para designar todo lo distinto de lo natural. En este sentido, se dice también del espíritu humano que es lo natural. En este sentido, se dice también del espíritu humano que es «carne» (véase el Tratado sobre la Gracia). Cuando se afirma de Dios que es espíritu, se quiere decir con ello que es distinto de lo terreno, que se manifiesta con amor libre y generoso para que participemos en su vida y en su gloria. La expresión adorar «en espíritu y en verdad» no solamente quiere decir que hay que adorar a Dios con sinceridad e intimidad del corazón, sino también que hay que adorarle en cuanto somos hombres regenerados por la automanifestación sobrenatural divina y formados por el Espíritu Santo, es decir, como hombres que conocemos la «verdad», la realidad de Dios patente y revelada. (Véase la explicación que ofrece Bultmann en su obra arriba citada.)

2. En la época de los Santos Padres se defiende la espiritualidad de Dios contra los audianos y los antropomorfistas. Si Tertuliano afirma que Dios es cuerpo, se debe ello, sin duda alguna, a que no puede concebir el concepto de sustancia puramente espiritual, por estar bajo la influencia de la filosofía estoica. Es posible también que emplee el concepto de *corpus* para designar con él una sustancia real. Es, sobre todo, San Agustín el que mejor ha experimentado y conocido que Dios es un ser espiritual y personal; toda su vida fué en gran parte una continua lucha en pro de la espiritualidad de Dios. (Véase H. v. Camphaus, en *Die Bilderfrage als theologisches Problem der Altem Kirche,* en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 49, 1952, 33-60.)

3. Cuando afirmamos que Dios es espíritu, queremos decir que Dios es Él mismo, con interioridad plena, poseyéndose conscientemente y comprendiéndose con amor absoluto. Cuando hablamos de la plenitud de la vida divina, veremos que la espiritualidad de Dios no significa de ninguna manera impotencia y falta de vitalidad. Hay que guardarse bien de creer que Dios es una abstracción, una cosa meramente pensada.

4. La reflexión teológica demuestra de la siguiente manera la espiritualidad y la simplicidad metafísica de Dios: si Dios estuviese compuesto de partes, habría que buscar un principio capaz de unir y de mantener juntas las distintas partes. Partes diversas no se unen de por sí, sino que exigen la existencia de un principio externo para la unión. Por ejemplo, la unión de la esencia y de la existencia en el hombre no se opera espontáneamente, sino en virtud de una fuerza activa que está fuera del hombre. Sin la intervención de esta fuerza, la esencia humana no puede pasar al estado de existencia. Si en Dios hubiese composición, habría que buscar fuera de Dios una realidad para explicar y comprender por medio de ella a Dios, del mismo modo que para explicar y comprender la existencia del hombre tenemos que acudir a Dios.

§ 69

La inmutabilidad de Dios

1. *Dios es completamente inmutable* (dogma). Cuarto Concilio Lateranense (D. 428); Vaticano, sesión 3, cap. 1 (D. 1.782).

Mutación es el paso de un estado a otro mediante la pérdida o recepción de formas accidentales o sustanciales, de determinaciones secundarias o esenciales.

La constatación del Concilio del Vaticano va dirigida contra los panteístas con su doctrina de la evolución y, respectivamente, del desarrollo y devenir de Dios (véase el § 41). La inmutabilidad de Dios significa que en Él no hay ni evolución, ni proceso alguno, ni aumento o disminución; o sea, que Dios se halla siempre en un estado de absoluta consumación y perfección.

Es preciso distinguir entre la inmutabilidad de su esencia y de sus decisiones. La inmutabilidad de la esencia es incondicional y necesaria. Esta necesidad no es una oscura imposición natural, sino una necesidad luminosa, libre, tal como corresponde a la esencia divina. Se deriva de la esencia; mejor dicho, se identifica con ésta. No es una fuerza ineludible y coartante, sino que Dios la ve con suprema claridad y la afirma con bienaventuranza suprema. Se funda en la perfección de Dios, que no es capaz de aumento ni de disminución. Dios afirma incesantemente la perfección de su esencia con una fuerza de igual categoría que ésta.

Los designios de Dios relativos a las criaturas no se hallan so-

metidos a la ley de la necesidad. Otros designios serían compaginables con la esencia de Dios. No estaría en contradicción con esa esencia el que Dios no se hubiese decidido a crear el mundo o a salvar sobrenaturalmente al hombre. Cierto es, no obstante, que una vez concebidos, son inmutables los designios divinos. La inmutabilidad de los designios divinos efectivos se deriva de la inmutabilidad de la esencia divina, con la cual son idénticos y se funda en la simplicidad divina. Dios concibe sus designios con la misma eternidad de que goza su ser divino. Por eso no se da en Dios jamás un cambio de decisión. Pero esta inmutabilidad es condicional, puesto que los designios divinos se fundaron en un acto de amor libre.

2. La Sagrada Escritura da testimonio de la inmutabilidad del ser y voluntad de Dios. Así, *Núm.* 23, 19: «No es Dios un hombre, para que mienta, ni hijo de hombre, para arrepentirse». ¿Lo ha dicho y no lo hará? ¿Lo ha prometido y no lo mantedrá? En el Salmo 32, 11 y sigs.: «Anula Yavé el consejo de las gentes y frustra las maquinaciones de los pueblos. El consejo de Yavé permanece eternamente los designios de su corazón por todas las generaciones.» *Ecc.* 42, 21 y sigs.: «Él ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad; nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie.» Según Santiago (1, 17), en Dios, Padre de las luces, no se da mudanza alguna ni sombra de alteración. San Pablo describe detenidamente, en su epístola a los romanos, la fidelidad inmutable de Dios. Cuando la Escritura habla de cambios en los sentimientos de Dios (arrepentimiento, condescendencia, perdón, etc.), se trata siempre de metáforas, respectivamente, de enunciados sobre Dios emitidos según la analogía de nuestro modo humano de pensar.

3. En la época de los Santos Padres se defiende frecuentemente la inmutabilidad de Dios contra las ideas panteísticas o dualistas de los estoicos, gnósticos y maniqueos.

Orígenes escribe: «Sobre este punto creo haber dicho ya lo necesario cuando expuse cómo han de entenderse los textos en que la Escritura habla de que Dios ha descendido entre los hombres. Para ello no necesita someterse a un cambio, el cual tendrá lugar según la opinión de Celso; no necesita pasar de lo bueno a lo malo, de lo hermoso a lo feo, de la dicha a la desdicha, o del mejor al peor de los estados. Pues Dios permanece inmutable en su esencia, y sólo mediante su providencia y voluntad redentora se digna entrar en relación con los hombres. La Sagrada Escritura da

testimonio de esta inmutabilidad de Dios cuando dice: Yo no me cambio... No sucede lo mismo con los dioses de Epicuro. Estos se componen de átomos y dada esta estructura estarían sometidos a la descomposición si con todas sus energías no se esforzasen por arrojar fuera de sí los átomos que podrían ocasionar la destrucción. Puesto que es un cuerpo, también el Dios de los estoicos tiene como principio director tan pronto una parte del mismo, cuando tiene lugar la formación del mundo. Pues estos filósofos no han podido llegar a la concepción natural de que Dios es un ser absolutamente incorruptible, simple, incompósito e indivisible» (*Contra Celso,* lib. 4, sección 14; BKV, II, 312 y sigs.).

San Agustín expone lo siguiente: «Si no bastasen las fuerzas de la razón, la fe debería confundir los argumentos con los cuales gente impía trata de apartar del verdadero camino nuestra confianza en Dios, para conducirla al lugar de su movimiento bíblico. Pero también razones evidentes dan al traste con estos círculos giratorios inventados por la locura; confiemos en la ayuda de Nuestro Señor y Dios. El principal entre los errores que les hacen moverse en un círculo falso, en lugar de ir por el camino recto y verdadero, consiste en que comparan con su espíritu limitado, mutable y humano el espíritu divino absolutamente inmutable, que comprende todo ilimitabilidad y series infinitas de números sin ir con el pensamiento de lo uno a lo otro. Les ocurre lo que dice el Apóstol: Por compararse consigo mismo, no llegan a la comprensión. En verdad que ellos adoptan una nueva decisión siempre que se proponen realizar algo nuevo, y lo realizan, en cuanto que son espíritus mutables, en virtud de esta nueva decisión; en su pensamiento se colocan a sí mismos en el lugar de Dios, a quien no pueden abarcar con el pensamiento y no comparan a Dios con Dios, sino que se comparan a sí mismos consigo mismo. Nosotros, al contrario, consideramos como inadmisible la idea de que Dios cuando descansa se comporta de otro modo que cuando obra; en general, no debe ser considerado como movible en el sentido de que en su naturaleza tiene lugar algo que antes no existía. Lo movido se encuentra en un estado de pasividad, y es mutable todo lo que sufre un cambio. Por consiguiente, de su descenso tenemos que excluir la idea de languidez, inactividad e inercia; del mismo modo que de su obra debemos excluir la idea de trabajo, esfuerzo y penalidad. Sabe obrar en el descanso, y descansar en el obrar. Para ejecutar una nueva obra no necesita una nueva decisión, sino que la lleva a cabo con una decisión eterna; y no comenzó a crear porque estuviese cansado del anterior descanso. Suponiendo más bien que antes ha descansado y después ha obrado seguramente, el hombre no es capaz de comprender esto, el antes y el después, se encuentra, sin duda alguna, en las cosas que antes no existían y después existen; en Él, al contrario, una voluntad posterior y distinta no ha eliminado o cambiado una voluntad anteriormente existente, sino que con la misma eterna e inmutable voluntad ha hecho que las criaturas anteriormente no existiesen, cuando existían, y que después existiesen, cuando comenzaron a existir. Con ello quería quizá enseñar de modo maravilloso a los que tienen ojos para percibirlo que no necesitaba en absoluto de estas cosas, sino que las creó con bondad absolutamente libre, habiendo permanecido sin ellas en un estado de no inferior bienaventuranza desde una eternidad sin principio» ((*De civitate Dei,* lib. 12, cap. 18; BKV, II, 232 y sigs.). «Quiero, pues, hablar con nuestro Señor Jesucristo, voy a hablar con Él, y que

Él se digne escucharme. Yo creo en su presencia, no dudo en manera alguna de ella. Pues Él mismo ha dicho: Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo. Oh Señor, nuestro Dios, ¿qué quiere decir lo que has dicho: Si no creéis que yo soy? ¿Acaso no eran los que lo oyeron? Aun cuando fueran pecadores, eran también hombres. ¿Qué hacer, pues? Lo que el Señor es, que lo diga Él a los corazones, que lo diga Él interiormente, que lo hable en el interior, que el hombre lo oiga, que el espíritu conozca al Ser verdadero; pues es, en efecto, el Ser que permanece siempre idéntico a si mismo. Porque una cosa cualquiera, mejor dicho, todas las cosas (ya había comenzado con la explicación y me había parado para buscar quizá quiero decir lo que he oído), todas las cosas, repito, aun cuando dispongan de las más excelentes cualidades, no son en verdad realmente si son mutables; pues no hay ser verdadero donde hay un no-ser. En efecto, lo que está sometido a la mutación, después de la mutación ya no es lo que era antes; si ya no es lo que era antes, entonces ha tenido lugar ahí una especie de muerte; ahí ha sido destruído algo que antes era y ya no es. El color negro ha desaparecido de la cabeza del anciano encanecido; la juventud ha desaparecido del cuerpo débil y encorvado del anciano; han desaparecido las fuerzas en el cuerpo del enfermo; del cuerpo del que anda ha desaparecido la quietud; del cuerpo del parado ha desaparecido el movimiento; ha desaparecido el ir y el estar de pie del cuerpo del que se ha tumbado; de la lengua del callado ha desaparecido el habla; donde quiera que hay cambio o donde comienza a ser algo que antes no era, allí descubro yo algo así como vida, en cuanto que es, y una especie de muerte, en cuanto que era. Por fin, cuando con respecto a una persona muerta se nos pregunta: ¿Dónde está aquel hombre?, nosotros contestamos: era. Oh verdad, que eres verdaderamente, pues en todas nuestras acciones y movimientos, en general, en toda excitación de cualquier criatura descubro yo dos aspectos, pasado y futuro. Pero yo busco el presente. No hay nada que posea consistencia; lo que he dicho ya, ha dejado de ser; lo que quiera decir, no existe todavía; lo que he hecho ha dejado de ser; lo que quiero hacer, no existe todavía; lo que he vivido ya, ha dejado de ser, lo que quiero vivir, no es todavía. En todos los movimientos de las cosas encuentro pasado y futuro; en la verdad que permanece no encuentro ni pasado ni futuro, sino sólo presente, un presente perdurable, lo cual no puede decirse de las criaturas. Fíjate en las manifestaciones de las cosas, encontrarás un era y un será; contempla a Dios, y descubrirás un es, en el cual no puede haber ni un era ni un será. Si quieres ser, debes superar el tiempo. Pero ¿quién podrá superarlo con sus propias fuerzas? Que te eleve a ese estado aquel que ha dicho al Padre: Yo quiero que donde yo estoy estén también ellos conmigo. Como quiera que el Señor Jesucristo ha prometido esto, para que no muramos en nuestros pecados, me parece que con estas palabras: Si no creéis que yo soy, no ha querido decir otra cosa que lo siguiente: Si no creéis que yo soy Dios, moriréis en vuestros pecados. Está bien, gracias sean dadas a Dios que ha dicho: Si no creéis, que no ha dicho: si no comprendéis. ¿Pues quién podría comprenderlo? O ¿acaso habéis comprendido algo de este grande e inefable asunto ahora que yo me he atrevido a hablar de ello y vosotros pareciais comprenderlo? Si no lo has comprendido, entonces la fe te salvará. Por eso no dijo el Señor: Si no comprendéis que yo soy. sino que teniendo en cuenta de lo que eran capa-

ces dijo: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados.» (*Sermón sobre el Evangelio de San Juan;* BKV, V, 169-171). «Entonces descansarás en nosotros tal como ahora obras en nosotros, y de este modo aquel descanso será tu descanso en nosotros, lo mismo que nuestras obras aquí abajo son obras tuyas mediante nosotros. Pero tú, Señor, obras siempre y descansas sin cesar; tú no te cuidas del tiempo y no te mueves en el tiempo y no descansas en el tiempo mismo y no obstante el conocer en el tiempo, en cuanto que eres el tiempo mismo y el descanso al fin del tiempo» (*Confesiones,* lib. 13, cap. 37; BKV, VII, 377 y sigs.).

4. De lo dicho arriba se deduce la inmutabilidad de Dios, puesto que el ser puro y subsistente y la simplicidad de Dios no son compaginables con la mutabilidad. Mutabilidad sólo puede darse allí donde la realidad está mezclada con irrealidad; el ser con posibilidad, de modo que puede tener lugar una ulterior realización, o no haya fuerza suficiente para conservar el ser ya poseído, de suerte que éste se puede perder.

5. La inmutabilidad de Dios no implica una actitud de indiferencia e impasibilidad frente a la suerte del hombre, y no es tampoco rigidez e inercia. De la sabiduría se dice lo siguiente (*Sap.* 7, 24-27): «Porque la sabiduría es más ágil que todo cuanto se mueve. Y siendo una, todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva.»

San Agustín describe de la siguiente forma la unión de inmutabilidad y vitalidad: «¿Qué eres tú, Dios mío? ¿Qué otra cosa, me pregunto yo, si no Señor y Dios? Porque ¿quién es fuera de Dios, o quién es Dios fuera de nuestro Dios? Ser supremo, el mejor de todos, poderoso, todopoderoso, sumamente misericordioso y justo, el más hermoso y omnipotente: tú permaneces inmóvil, y no obstante no se te puede agarrar; tú no te cambias, y no obstante haces que todo cambie; nunca eres ni nuevo ni viejo, y no obstante lo renuevas todo y conduces a los egoístas a la vejez sin que se den cuenta de ello; siempre estás obrando, siempre estás descansando; recoges, a pesar de que nada necesitas, y sostienes y llenas y proteges; creas y alimentas y consumes; buscas, a pesar de que nada te falta. Amas, pero sin pasión; te excitas, pero sin aflicción; te arrepientes, pero sin sufrir; te encolerizas, y no obstante sigues siendo la ecuanimidad; cambias en tu obrar, pero tu plan permanece idéntico; lo que encuentras y nunca has perdido. Sin necesitar te alegras de ganar algo; sin codiciar posesiones, exiges réditos. Se te paga más de lo debido, de modo que te conviertes en deudor. Pero ¿quién tiene algo que no fuese propiedad tuya? Pagas deudas, y no eres deudor de nadie; perdonas deudas, y no pierdes nada. ¿Qué más podemos decir, mi Dios, mi vida, mi santa preciosidad? O ¿somos capaces de decir algo cuando hablamos de ti? Y, no obstante, ay de los que callan y no quieren hablar de ti, pues aun lo más elocuentes no son sino mudos» (*Confesiones,* lib. 1, sección 4). Según la traduc-

ción de J. Bernhrt, *Augustinus Bekenntnisse und Gottesstaat, Kröners Taschenausgabe,* 653.

No se debe pensar que sería una ganancia en lo que concierne a nuestra entrega a Dios el poder pensar que sufre, lucha y se esfuerza con nosotros. No se debe creer que nuestra penitencia, nuestro arrepentimiento y nuestra confianza en el perdón divino serían mayores si Dios se cambiase efectivamente con respecto a nosotros. Dios no es inmutable en tanto que ser inerte, muerto, sino a pesar de ser actividad existente, en cuanto que es actualidad viva (véanse los pasajes de San Agustín arriba transcritos). Es mutable y necesita mutación el que no posee con adecuada fuerza de posesión la riqueza total del ser y de los valores. Dios no solamente realiza con fuerza absoluta y adecuada la riqueza exiológica total, sino que es más bien esa misma riqueza, poseyéndose además a sí mismo con consciencia clarísima y absolutamente viva. Del mismo modo que Dios, el Ser absoluto, se compenetra y abarca a sí mismo, así también está presente en todas las cosas con su consciencia vigilante y su amor creador, de suerte que la esencia y la existencia de lo real, su contenido y su realidad, dependen de Él. En el acto con que realiza su vida espiritual, comunica realidad y ser a todas las cosas extradivinas libremente amadas por Él. Dios conoce cada una de las gradaciones particulares de lo extradivino y además su totalidad, la unidad del conjunto unificado de sus procesos, pudiendo, por consiguiente, afirmarlo como totalidad, con amor creador. Por eso no necesita tomar nuevas decisiones ante situaciones nuevas. Esto no quiere decir que cada uno de los momentos particulares del devenir no estuviesen presentes ante Él con toda claridad y precisión, que no conozca su valor o falta de valor, que no sean afectados por su amor y odio. El verdadero sentido es: Dios no necesita nuevas experiencias, ni necesita adoptar nuevas decisiones para comportarse adecuadamente ante una situación nueva de la esfera extradivina. Habría que admitir la existencia de tal mutación y cambio en el caso de que Dios conociese solamente los momentos particulares y no la totalidad, o si no conociese con exactitud todo su valor y sentido, o si no hubiese adoptado con fuerza suprema y adecuada sus decisiones, las que son idénticas con su propio ser. Por consiguiente, la obra de la Redención, nuestro arrepentimiento o nuestras oraciones no obligan a Dios a cambiar de actitud. A diferencia de lo que sucede con el hombre, los sentimientos de Dios no se cambian (véase

O. F. Bolno, *Das Wesen der Stimmungen*, 1943); Dios es amor activo y subsistente de lo bueno, es el amor en persona, el amor es su propia vida, y, como ya veremos en el Tratado sobre la Redención, ama y afirma el bien con siempre inmutable y adecuada fuerza de voluntad y con evidencia cognoscitiva absolutamente clara y precisa. La Redención es una obra de ese amor. Gracias a ella, la tierra volvió a ser digna del amor de Dios, el cual se extiende a todo lo valioso. La mutación se halla, pues, de parte de la criatura. El acto de la voluntad divina, absolutamente simple, infinitamente rico, se manifiesta de diferente modo según que sea la actitud adoptada por la criatura a la cual se refiere. San Agustín escribe (*Sermón* 22, 6) sobre este punto: «Si tú te cambias, se cambia Él también.»

Con los actos religiosos no podemos conseguir algo nuevo y no puesto por Dios, no podemos inducirle a que haga algo en nuestro favor. No obstante, esos actos conservan toda su importancia a pesar de la inmutabilidad de Dios. Dios les conoce como miembros parciales de la totalidad de nuestra vida y los tiene en cuenta en la valoración de ésta. Aunque Dios nos conceda muchas cosas en virtud de nuestras peticiones, no se trata en ello de un cambio en la actitud de Dios. La razón de ello consiste en lo siguiente: Dios no obliga al hombre a aceptar cosa alguna, respeta su libertad, no le da sino lo que está dispuesto a aceptar. La petición dirigida a Dios, dispensador de todos los dones, es la más clara y vital expresión del corazón dispuesto a aceptar los valores que Dios le ha reservado. En la oración deprecatoria, el hombre confiesa su limitación y debilidad. Al mismo tiempo confiesa en ella la riqueza y bondad misericordiosa de Dios, del cual espera obtener lo que él mismo no puede darse. En la oración el hombre honra a Dios. Esta oración es, pues, una glorificación de Dios. Ahora bien, Dios ha decidido desde la eternidad que la oración de este modo entendida sea un presupuesto necesario para que tengan lugar en el tiempo los efectos previstos en el plan eterno de la salvación. Por consiguiente, la inmutabilidad de Dios no está en contradicción con las vivas descripciones de la Escritura, que habla del acercamiento y alejamiento de Dios, de sus palabras de revelación y consuelo, de sus obras y de su actividad en la Historia. Todos los textos correspondientes aluden a que el hombre experimentará en el tiempo lo que Dios ha decidido en su eterno e inmutable plan de redención. Los acontecimientos de la Historia de la Redención se derivan del plan universal divino

y son llamadas con que Dios se dirige al hombre de una determinada situación histórica. Por eso, a pesar de la inmutabilidad de Dios, la voluntad viva de Éste y la del hombre histórico pueden estar de acuerdo en cada uno de los momentos históricos. Dios llama al hombre considerado como ser libre y no atenta de ninguna manera a su libertad, resultando de ello que el hombre puede cerrar los oídos a las llamadas divinas. De ordinario, esto sirve a Dios de motivo para intervenir de nuevo y con mayor intensidad en las cosas del mundo y del hombre. El «no» humano es, por decirlo así, una provocación a la cual responde el amor divino con nuevos y mayores esfuerzos dirigidos a salvar al hombre (recuérdese el concepto de *felix culpa*). Así, por ejemplo, la Creación es un acto mediante el cual Dios demuestra su amor hacia el hombre y el mundo. Después que el hombre hubo fracasado, Dios nos da una nueva y más patente prueba de su amor mediante la Encarnación y Redención. Al final de los tiempos históricos intervendrá de nuevo en favor del hombre, conduciendo a la comunidad humana y al mundo entero a un estado de consumación. Estas intervenciones de Dios dentro de la Historia no implican mutación alguna por parte de Dios. En cada una de sus intervenciones históricas Dios aparece en el tiempo en el que desde la eternidad había de verificarse según sus designios eternos; Dios conoce la totalidad del transcurso histórico y del desarrollo mundial y aparece en el momento en que tenía que aparecer, según lo dispuesto en el plan universal de Dios. La nueva intervención en favor del hombre no quiere decir que Dios decide llevar a cabo una nueva tentativa de salvación después que la anterior había fracasado. No es más que la realización temporal de decisiones y designios eternos. Más aún: es precisamente la inmutabilidad de Dios la que nos ofrece una garantía de que Dios sabe siempre bien lo que hace y debe hacer a pesar de que su atención está dirigida hacia la totalidad y hacia cada una de las infinitas particularidades del mundo y de la Historia; en esto se diferencia del hombre, el cual se desorienta y pierde cuando son muchas las misiones a que debe consagrarse. La inmutabilidad de Dios—expresión de la constancia ontológica y de la fuerza del amor creador divinos—comunica seguridad y perdurabilidad a nuestra vida de unión con Dios. Gracias a la inmutabilidad divina, sabemos con toda seguridad que Dios permanecerá fiel a las decisiones adoptadas; sabemos que existe un Ser perfecto hacia el cual se halla en camino nuestro

ser imperfecto y mutable, libre de los peligros de una desorientación absoluta.

La libertad divina no está en contradicción con la inmutabilidad de Dios; en efecto, ha adoptado las decisiones que conciernen a lo extradivino en un acto atemporal absolutamente comprensivo y libre. Como quiera que esas decisiones no necesitan ni son capaces de mejoras, hay que afirmar de ellas que son inmutables.

§ 70

La eternidad de Dios

1. La eternidad es lo contrario del tiempo. El tiempo es la medida de la sucesión de mutaciones que se verifican en el orden de lo anterior y posterior. Según San Agustín, el tiempo es una criatura de Dios creada junto con el mundo. La temporalidad del mundo se funda en su continua mutabilidad. «Cuando fué producida la Creación comenzó con su movimiento el transcurso de los tiempos. Por eso, en vano se buscará el tiempo antes de la Creación. En efecto, ¿cómo se va a poder encontrar el tiempo antes de que haya existido el tiempo? No habría ninguna clase de tiempo si no hubiese movimiento de las criaturas corporales o espirituales, mediante el cual el futuro surge del pasado a través del presente. Pero la Creación no podría cambiar y moverse si no existiese. Más bien surge el tiempo con la Creación que la Creación con el tiempo. Y los dos vienen de Dios» (*Augustinus, De Genesi ad litteram*, lib. V, cap. 5, n.º 12).

El tiempo va, pues, íntimamente unido con el cambio de las cosas, en cuanto que es la medida y respectivamente el orden del cambio de las mutaciones. La temporalidad no se puede separar de las cosas mutables. Es su nuevo modo de existir. Como quiera que la mutación, el devenir, la desaparición y el nuevo origen se fundan en la acción recíproca, cabe también decir que el tiempo lo forman las cosas que se hallan en un estado de acción recíproca. Forman necesariamente tiempo y a la vez se hallan en el tiempo que forman (véase H. E. Tengstenberg, *To und Vollendung*, 1938, 22-30). Pero no toda mutación produce tiempo. Este constituye una especie de río que se mueve en dirección determinada. Para designar la dirección, nos servimos de las palabras presente, pasado y futuro. El pasado se convierte en futuro a través del presente, el futuro recibe su forma del pasado a través del presente. Este orden es irreversible. (Donde falta una relación de dependencia entre lo que fué y lo que es o será, no se puede hablar de tiempo en sentido estricto—*Apoc.* 10, 6—, bien que dependan también del tiempo las criaturas que como los ángeles están sometidas a tales mutaciones discontinuas.)

Surge una dificultad: ¿cómo podremos encontrar la medida del tiempo, si el pasado ya no es, el futuro no es todavía y el presente no es más que un punto indivisible? Lo que está fuera de este punto o no es todavía o ha dejado ya de ser. Para resolver este problema, San Agustín alude al hecho de que el pasado sigue subsistiendo en la memoria. Mediante el

recuerdo el espíritu recoge el pasado. Lo futuro está presente en el alma bajo la forma de realidad esparada. Mediante la esperanza el alma fija su atención hacia lo venidero. Esta continua tensión del alma, vuelta hacia lo que ya no es o hacia lo que todavía no es, hace posible la medida del tiempo. Puesto que el alma es capaz de medir el tiempo, deberá estar de algún modo fuera del tiempo. Aunque dependa del tiempo, no es temporal en toda su esencia íntima. En caso contrario no podría elevarse sobre el flujo del tiempo para observarlo y medirlo. El animal es temporal, pero no tiene idea alguna del tiempo. Como veremos más abajo, la eternidad consiste en la carencia de toda mutación, en la ausencia de la dispersión constituída por el pasado, el presente y el futuro, o expresándose de otra manera, la eternidad es simultaneidad absoluta y perfecta; por consiguiente, el alma se acerca al modo de ser de lo eterno por el hecho de que puede ver con una mirada de conjunto de la sucesión temporal de las cosas. Al atribuirle al alma la medida del tiempo, la temporalidad no queda convertida con ello en una estructura subjetiva. Son las cosas temporales, o, mejor dicho, su transcurso, lo que constituye el fundamento de la atención del espíritu, que contempla la realidad bajo la forma del recuerdo o de esperanza. El espíritu puede comparar unas con otras las fases del flujo temporal debido a la interdependencia que media entre ellas. El pasado no desaparece simplemente en la nada, no es lo absolutamente pasado; y el futuro no es lo que está todavía en el seno de la nada, no es algo que no exista de alguna manera. El pasado sigue operando en el presente bajo la forma de poder activo. Este se halla bajo la influencia de aquél, y aquél está presente en éste. Del mismo modo cabe decir que el futuro se halla preformado en el presente: está presente en éste en cuanto que es una entidad en estado de devenir.

El pasado sigue operando en cada uno de los momentos de nuestro presente, mientras que de este presente va surgiendo nuestro futuro. De ahí resulta que nosotros vivimos de nuestro pasado y de nuestro futuro. De momento en momento nuestra vida va ganando contenido y fuerza, puesto que llevamos con nosotros todo el pasado, el cual se convierte en posesión interna. Normalmente el futuro va destacándose cada vez con más claridad y precisión, puesto que su preformación aumenta incesantemente. Es cierto, no obstante, que el pasado y el futuro traen consigo no solamente riqueza, sino también cargas penosas. Durante el tiempo de la peregrinación, con la riqueza aumenta la carga.

La orientación hacia el pasado y lo futuro se manifiesta psicológicamente bajo la forma de recuerdo y esperanza, de modo que se puede afirmar lo siguiente: El hombre vive necesariamente del recuerdo y esperanza. Hay en él una realidad permanente, el yo que recuerda y espera. Esta se posee a sí mismo en el presente. Para cumplir con las exigencias del presente, tiene que dar forma a su futuro al mismo tiempo que le va formando el pasado y el recuerdo. Por ello la idea del tiempo de Bergson, y mucho menos la de Heidegger, no aprecia en lo justo la situación humana. Según Bergson, no hay más realidad que el devenir. Al conjunto formado por el devenir—nacimiento, la maduración y la evolución—lo designa con el nombre de duración. El tiempo y la duración son cosas idénticas. El tiempo considerado como devenir duradero es el núcleo íntimo y profundo de la realidad. Según Heidegger, la existencia ha sido «arrojada» fuera de la nada y está en camino hacia la nada. En esta situación la coloca el

miedo, el temor producido por posibles ruinas y catástrofes, el estremecimiento que causan peligros presentes. El miedo coloca a la existencia ante su pasado (la nada como origen) y ante su futuro (la caída en la nada). Acuciado por la oscuridad y la noche detrás y delante de él, el hombre sólo puede existir entregándose al mundo, cuidándose de las cosas, preocupándose por los otros, cumpliendo las obligaciones que le imponen cada uno de los momentos de su vida. Pero esta entrega al mundo no debe convertirse en tranquila seguridad, ni debe el hombre dejarse absorber por la tranquila seguridad, ni debe el hombre dejarse absorber por la diversidad de sus obligaciones. En caso cotrario, viviría una existencia sin autenticidad. Es el miedo el que le pone a salvo de este peligro. El miedo revela al hombre la verdadera y fundamental estructura de su ser, su proveniencia de la nada, su marcha hacia la noche del futuro. El pasado y el futuro determinan el carácter de la existencia en el presente. La existencia conserva siempre este carácter, que se deriva del hecho de haber sido «arrojada», *Geworfenheitscharakter*, y ve cómo con la muerte va acercándosele su destino final. La existencia es un ser-de-muerte, *Sein-zum Tode*, y en cuanto tal es ella su propio futuro. De esta manera, el ser del hombre es, en la posesión presente, su pasado y su futuro. El miedo y la conciencia obligan al hombre a tener siempre ante sí esta totalidad. El ser es esencialmente temporal, puesto que es «el pasado, el presente y el futuro». La temporalidad se mueve hacia la muerte, es absoluta y pura finitud». No hay en el hombre núcleo-esencia alguno del cual se pueda decir que es una realidad persistente (véase Delp, *Tragische Existenz*, 1934; O. H. Bollnow, *Existenzphilosophie*, 1942; J. P. Steffes, *Existentielles Deken*, en «Theologische Revue», 44, 1948, 3-12).

La *eternidad* (*aeternitas*) implica absoluta carencia de sucesión. Lo eterno no ha comenzado nunca ni terminará jamás, de modo que el concepto de eternidad es más rico en contenido que el concepto de *sevum* o de *sempiternitas*, el cual designa una duración continua. Boecio (muerto en 524) define la eternidad de la siguiente manera: La eternidad es posesión perfecta y simultánea de la vida interminable (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).

2. *Dios es eterno* (dogma).

a) Dan testimonio de ello, principalmente, el símbolo *Quicumque*, el cuarto Concilio Lateranense (D. 428) y el Vaticano, sesión 3, cap. 1 (D. 1.782).

b) Para comprender adecuadamente el dogma de la eternidad de Dios conviene tener en cuenta esto: lo decisivo en el concepto de eternidad no es la falta de principio y fin, es decir, la duración. La eternidad es distinta de la duración infinita, bien que implique también esta forma de duración. La eternidad significa reunión de todo el ser y de toda la vida en un solo punto. Por consiguiente, el tiempo y la eternidad son cosas que se excluyen mutuamente (San Agustín, *Explicación del Evangelio de San Juan*,

23, 9). La expresión «tiempo eterno» encierra en sí un contrasentido. En un modo de hablar menos estricto se emplea también la palabra «eterno» para designar una duración infinita o muy larga. Además, debido a nuestro modo de pensar, esencialmente temporal, la existencia eterna se presenta para nosotros bajo la forma de duración infinita, a causa de su inmutabilidad.

Según las explicaciones precedentes, la eternidad de Dios encierra en sí la falta de toda sucesión de estados, contenidos o acciones. Debido a ello, a nosotros, hombres temporales, su vida nos parece ser una vida sin principio ni fin. Dios no está entre los dos abismos de la nada, tal como lo afirma Heidegger para el ser finito. Dios no es temporal en el sentido de que hubiese historia intradivina. De la vida intradivina no se pueden contar historias (mitos) propiamente tales. Por ser Señor y Creador de todo lo extradivino, mediante la Revelación sobrenatural, y especialmente mediante la Encarnación, crea Historia, mejor dicho, es el principal autor-actor de la Historia. Pero el transcurso histórico no afecta en lo más mínimo a la vida divina misma. En Dios no hay pasado ni futuro. Dios no vive ni de recuerdos ni de esperanzas. En Él no hay más que un «hoy» siempre actual, un presente inmutable. Hay que tener en cuenta en esta última expresión, que está tomada de nuestro modo de pensar, esencialmente temporal. No nos podemos formar idea alguna de la eternidad como no sea con la ayuda del concepto de tiempo, puesto que vivimos y pensamos necesariamente en la categoría del tiempo. Juventud y edad madura, principio y fin son en Dios cosas idénticas. Dios es eternamente joven y eternamente viejo. Fuerza y madurez, originalidad y serenidad se hallan en Él en un estado de perfecta y absoluta armonía. San Agustín (*ad in Ps.* 39, 4) escribe: «¿Hay algo más viejo que Dios, que existe antes que todo lo que es y no tiene ni principio ni fin? A ti te parece nuevo, porque tú envejeces al ir hacia adelante.»

La eternidad es, pues, el modo de ser de Dios. En virtud de ella, Dios es esencial e internamente distinto de las criaturas. La eternidad, como forma de ser, no significa, en el fondo, sino inconmensurable plenitud del ser y de la vida, con simplicidad suprema, sin devenir ni crecimiento, sin antes, ahora y más tarde.

c) Para poner de manifiesto la majestad y superioridad de Dios, la Escritura habla con frecuencia de que en Dios no hay principio ni fin, ni sucesión de estados. A veces se emplea la pa-

labra eternidad para designar un gran espacio de tiempo. Abraham invocó bajo el tamarisco el nombre del Dios eterno (*Gén.* 21, 33). En el cántico triunfal de Moisés se dice (*Ex.* 15, 18): «Yavé reinará para siempre jamás.» En el cántico de alabanza de Tobías está escrito (*Tob.* 13, 1): «Bendito sea Dios que vive por los siglos, por todos los siglos permanece su reino.» El amigo de Job habla de la inescrutable grandeza de Dios (*Iob.* 36, 26): «Mira: es Dios tan grande, que no le conocemos; el número de sus años no es investigable.» Los Salmos anuncian con frecuencia la eternidad de Dios: *Ps.* 9, 8: «Asiéntase Yavé en su trono firme por toda la eternidad.» Véase *Ps.* 10, 16; 33 (32), 11; *Ps.* 90 (89), 1 y sigs.: «Yavé, tú has sido refugio para nosotros de generación en generación. Antes que los montes fuesen y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres tú desde la eternidad hasta la eternidad.» *Ps.* 93 (92), 1 y sigs.: «¡Reina Yavé! Se vistió de majestad, vistióse de poder Yavé y se ciñó, cimentó el mundo; no se conmoverá. Firme tu trono desde el principio, desde la eternidad eres tú.» Véanse, además, *Ps.* 102 (101), 12, 25-28; 135 (134), 13; 146 (145), 10; *Eccl.* 18, 1; 39, 20. Isaías ensalza al Señor (40, 6-8): «Toda carne es como hierba, y toda su gloria como flor del campo. Sécase la hierba, marchítase la flor, cuando sobre ellas pasa el soplo de Yavé. Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre.» Y en el versículo 28: «¿No sabes tú, no has aprendido que Yavé es Dios eterno, que creó los confines de la tierra, que ni se fatiga ni se cansa y que su sabiduría no hay quien la alcance? Él da vigor al fatigado, y multiplica las fuerzas del débil, se cansan los jóvenes, se fatigan, y los guerreros llegan a flaquear; pero los que confían en Yavé renuevan sus fuerzas, y echan alas como de águila, y vuelan velozmente sin cansarse, y corren sin fatigarse» (véase *Is.* 26, 4; 41, 4; 44, 6; *Dan.* 4, 31; 7, 13 y sigs.; *Mich.* 4, 7).

En el Nuevo Testamento véanse: *Io.* 8, 58; 17, 24; *Rom.* 1, 23; 16, 26; *I Cor.* 2, 7; *Col.* 1, 26; *Eph.* 1, 4; 3, 9; *I Tim.* 1, 17; *I Pet.* 1, 20. Si se toma la eternidad de Dios como medida del tiempo, aun el tiempo más largo queda convertido en un corto momento (*Io.* 16, 16-18). En ese caso, hasta el más lejano futuro se puede decir que llegará «pronto» (*Apoc.* 1, 3; 22, 12; véase la Escatología). Ante Dios, un día es como mil años, y mil años son ante Él como un solo día (*II Pet.* 3, 8). Como quiera que Dios es eterno, se dice de los bienes y dones divinos que son eternos: *Lc.* 16, 9 (moradas eternas); *II Cor.* 4, 17 (gloria eterna); *II Cor.*

5, 1 (casa eterna en el cielo); *II Tim.* 2, 10 (gloria eterna); *Apoc.* 14, 6 (mensaje eterno); *II Pet.* 1, 11 (reino eterno). Los bienes «eternos» están ya presentes en el tiempo, pero trascienden el tiempo y aparecen al final de los tiempos en todo su resplandor y gloria.

d) De la época de los Santos Padres se pueden aducir los siguientes testimonios: San Agustín escribe en el *Enchiridion* (n.º 50; BKV, 438) sobre el texto del *Ps.* 2, 7: «Cuando el día no comienza con el fin del día pasado ni termina con el comienzo del día que viene, allí hay un don perenne.» En *De civitate Dei,* lib. 11, cap. 6: «Con razón se establece una distinción entre tiempo y eternidad; porque el tiempo no existe sin cambio ni transformación; en la eternidad, al contrario, no hay mutación alguna. Es, pues, evidente que no hubiesen existido los tiempos en caso de no existir el devenir de la criatura, la cual implica cambio de estado bajo la forma de procesos móviles cualesquiera. El tiempo surge sólo a partir de esta movible transformación, a partir de la sucesión de esto y aquello, de lo que no puede subsistir simultáneamente, a partir de los espacios intermediarios más o menos largos y que se derivan de la desaparición de esto y de la aparición de lo otro. Como quiera que Dios, cuya eternidad excluye toda clase de cambio y mutación, es también creador y ordenador de los tiempos, no se puede decir, me parece a mí, que ha creado el mundo según ciertos intervalos; de lo contrario, habría que admitir que antes que el mundo han existido criaturas con cuya movilidad ha comenzado también el flujo del tiempo. Ahora bien: la Sagrada Escritura, que dice siempre la verdad pura y total, afirma que al principio Dios ha creado el cielo y la tierra. Esto ha de ser entendido en el sentido de que antes de este principio no había creado nada; porque si hubiera creado alguna cosa antes de haber producido la totalidad de su creación, sería de esa cosa de la que se debería afirmar que ha sido creada en el principio. Por consiguiente, no se puede dudar de que el mundo ha sido creado en el tiempo, sino junto con el tiempo. Pues lo que sucede tiene lugar en el tiempo, sucede antes y después de un tiempo dado, a saber, después de un tiempo ya pasado, y antes de un tiempo que todavía ha de venir. Ahora bien: antes de que existiese el mundo no ha podido existir tiempo alguno, puesto que no había criaturas en virtud de cuyas transformaciones pudiese existir. Antes bien, es preciso afirmar que junto con el tiempo ha sido creado el mundo, en cuanto que al mismo tiempo que él comenzó el movimiento de transformación. A esto alude también aquella sucesión de seis o siete días, aquella mañana y aquella tarde de la obra divina de la creación, que se consumó en el sexto día y a la cual, como dice el gran misterio, sucedió el descanso de Dios.» Véase también el cap. 21 (BKV, II, 174 y sigs.): «Lo mismo que Él mueve lo temporal, sin estar sometido al movimiento temporal, también abarco los tiempos, sin estar sometido al concepto de los tiempos.»

e) Por fin, la atemporalidad de Dios se deduce de su esencia en cuanto que ésta es ser absoluto y de por sí subsistente. Con

frecuencia San Agustín nombra juntos el ser absoluto de Dios y su absoluta atemporalidad.

En lo que concierne a la relación que existe entre la eternidad divina y el tiempo, conviene observar que Dios es también el creador del tiempo, es decir, su causa ejemplar y real, en cuanto que es el Creador del mundo que existe en el *modus* del tiempo.

San Agustín dice hablando con Dios: «Todo lo que dices y todo lo que nace lo dices tú con tu Palabra (Verbo), la cual es eterna como tú, al mismo tiempo, a la vez desde la eternidad. Y todo lo creas mediante la Palabra; pero no por eso existen a la vez y desde la eternidad todas las cosas que tú haces mediante tu Palabra. ¿A qué se deberá esto?, me pregunto yo, Señor y Dios mío. Es verdad que lo comprendo hasta cierto punto, pero no sé cómo expresarme si no es de la siguiente manera: Todos los seres que comienzan a ser y dejan de ser, comienzan a ser y dejan de ser en el momento preciso señalado para que sean o dejen de ser por la terna Razón, en la cual no hay ni comienzo ni fin» (*Confesiones,* libro 11, cap. 7 y 8; BKV, VII, 277). Véase *De libero arbitrio,* III, 7.

No podemos comprender, por ser un misterio inescrutable, cómo Dios, que existe según el modo de la eternidad, puede pensar, querer, amar, crear, abarcar y conservar el mundo, que existe según el modo de la temporalidad.

A la pregunta: ¿qué hacía Dios antes de la Creación del mundo?, sólo se puede contestar diciendo que Dios es Él mismo con eterna autoposesión. Como quiera que en Él no hay ni un antes ni un después, el comienzo del mundo no introduce cambio alguno en su vida. Más aún: hablando con precisión, ni siquiera se puede preguntar qué hace Dios antes, en y después de la Creación, pues en la actividad divina no hay ni un primero ni un más tarde, ni un comienzo ni un cesar. Sólo a causa de nuestro modo temporal de pensar podemos poner la pregunta en cuestión. Teniendo en cuenta que Dios existe de un modo eterno, sería más correcta la siguiente variación en tal pregunta: ¿Qué hace Dios, el cual existe bajo la forma de eternidad, sin el mundo, que existe bajo la forma del tiempo?

San Agustín escribe sobre este punto (*Confesiones,* lib. 11, cap. 13; **BKV, VII, 281** y sigs.): Si alguien con su fantasía se perdiese en los así llamados tiempos anteriores a la Creación y se admirase de que ha sido posible que tú, Dios todopoderoso, Creador y Conservador de todo lo que es, hacedor del cielo y de la tierra, descansases durante siglos innumerables, antes de la creación de esta grandiosa obra, ése haría bien en considerar y pensar que su admiración carece en absoluto de fundamento. Pues ¿cómo ha sido posible que pudiesen pasar siglos innumerables si tú no

los hubieses creado antes, tú, creador y hacedor de todos los siglos? O ¿cómo hubiese podido existir el tiempo si tú no lo hubieses determinado? O ¿cómo hubiese podido pasar si no hubiera existido? Pues bien, ya que tú eres el creador de todos los tiempos, ¿cómo se puede afirmar que tú no obrabas entonces, si es que en realidad existió el tiempo antes de que fuesen creados el cielo y la tierra? Porque tú fuiste el que creó ese presunto tiempo, y no pudo pasar tiempo alguno antes de que tú crearas el tiempo. Y si no existió el tiempo antes de la creación del cielo y de la tierra, ¿cómo se puede preguntar por lo que tú hacías entonces? Pues donde no hay tiempo alguno, no había tampoco un entonces. Tampoco precedes en el tiempo al tiempo, pues de ser así no precederías a todos los tiempos. Si no que desde la elevada atalaya de tu siempre presente eternidad precedes a todos los tiempos pasados y eres superior a todos los tiempos futuros; pues todos los tiempos son futuros y se convierten en tiempos pasados tan pronto como han llegado. Tú, empero, permaneces el mismo, y tus años no disminuirán. Tus años no van y vienen; nuestros años aquí abajo van y vienen, y llega un momento en que todos están ahí. Todos tus años subsisten simultáneamente, por la sencilla razón de que subsisten; no desaparecen, expulsados por los que vienen, puesto que no pasan. Nuestros años, al contrario, se acaban cuando se haya acabado nuestra temporalidad. Tus años son un día, y tú día no se renueva cada día, sino que es un hoy, puesto que tu día de hoy no es expulsado por un mañana ni sucede a un ayer. Tu hoy es la eternidad; por eso has engendrado con igual eternidad a Aquel a quien has dicho: Hoy te he engendrado. Tú has creado todos los tiempos, y existes antes que todos los tiempos, y nunca hubo un tiempo alguno en que no hubiese ningún tiempo.»

La atemporalidad de Dios es incomprensible y hasta terrible misterio para el hombre sometido a la temporalidad. Newman describe de qué modo Dios atenúa lo terrible de este misterio (*Geheimnisse der Natur und Gnade*, en «Obras escogidas», ed. por M. Laros, vol. II, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, trad.. al alemán por M. Hofmann, 1936, 303-305; Newman se refiere a la duración infinita, la cual según nuestro modo temporal de concebir se deriva de la eternidad): «Puesto que el Todopoderoso carece de principio, ha tenido que existir solo durante toda una eternidad. ¡Qué pensamiento tan terrible! Nuestra felicidad consiste en tener una meta hacia la cual tendemos, o en vivir para el cumplimiento de un deber. El descanso eterno, nosotros los pobres mortales no podemos pensarlo si no es como una especie de inerte vegetar, de inconsciente somnolencia, y nos cuesta trabajo pasar meditando aun cuando no sea más que una corta hora. ¿Qué se quiere, pues, decir cuando se afirma: Él, el Dios grande, ha vivido solo durante siglos innumerables? ¿En qué consistía la finalidad de su existencia? Él era su propia finalidad. Pero cuán incomprensible es esto. Después de haber estado solo durante toda una eternidad, no necesitaba crear algo, si no quería hacerlo, y entonces de eternidad en eternidad no hubiera existido nadie fuera de Él, nadie que pudiese dar testimonio de Él, nadie que pudiese admirar su gloria, nadie que pudiese adorarle y glorificarle. ¡Qué acongojante es la idea de que entonces no hubiera habido ni espacio ni tiempo, ni sucesión ni cambio, ninguna clase de progreso, ni meta ni fin. Un solo e infinito ser, de eternidad en eternidad, y nada más. ¿Y por qué precisamente Él? ¿Dónde

encuentra nuestra fantasía mayores dificultades, en la idea de que sólo existe un ser único, o en la idea de que no existe nada? ¡Oh hermanos míos!, aquí pasa sobre nosotros un misterio con toda su impetuosidad, con dureza, y terriblemente. Los misterios revelados de los dogmas católicos, por incomprensibles que sean, difunden misericordia y consuelo, poseen un algo en virtud de lo cual hablan al corazón, y que nos atrae; no están ante nosotros con fría sublimidad, sino que quieren conquistar nuestro corazón y nuestro amor. Pensad, por ejemplo, en la doctrina de que Dios se ha hecho hombre. También esto es incomprensible, pero podemos inclinarnos con actitud de adoración, al escuchar que el ser Todopoderoso del cual vengo hablando, que habita en la eternidad (*Is.* 57, 15), ha tomado carne y sangre en una virgen, ha habitado en la carne de una virgen y ha bebido fuerza de vida en los pechos de una virgen, ha obedecido a padres humanos, ha practicado el humilde oficio de éstos y ha sufrido el desprecio de su pueblo; que ha sido aprisionado por sus criaturas, azotado y clavado de pies y manos en una cruz, para morir la muerte de un malhechor, y que ahora está en los altares bajo la forma de pan y permite que se le encierre en un estrecho tarbernáculo. Todo esto son cosas sumamente incomprensibles. Pero bien que este pensamiento sobrepasa las fuerzas de nuestra fantasía, atrae, no obstante, nuestros corazones, pues no podemos figurarnos nada sublime, más emocionante y conmovedor. Cuando reflexionamos detenidamente sobre ello, sentimos una especie de estremecimiento; nos sentimos conmovidos hasta derramar lágrimas, nos inclinamos en actitud de humildad y nuestro corazón exulta en un arrebato de amor y entrega: ¡Oh Salvador bondadoso y misericordioso!

Ya véis, Él oculta todo lo que hay de imponente y terrible en los misterios que le rodean; no pone en primer plano su pasado eterno, y cuando habla con sus hijos no quiere amedrantarlos ni confundirlos; al contrario, reviste de su infinita bondad y misericordia y manda a su Iglesia que nos hable sólo de su misteriosa afabilidad. Pero esta nuestra especulativa e inquietante razón busca aquellos primeros y más difíciles misterios relacionados con su ser, y Él permite que los encuentre. Permite esto, porque sabe que esa misma razón que se estremece ante ellos, termina por aceptarlos. Sabe que llegará a conocer que son verdades claras e irrecusables a pesar de su terrible sublimidad. Lo permite para que mediante la semejanza lo mismo que mediante la contradicción que hay entre las conclusiones de la razón y las revelaciones de la Iglesia pasemos de los tremendos descubrimientos de la una a las declaraciones beatificantes de la otra; pero también para que la recusación de la Revelación lleve consigo su castigo y para que los que se escandalizan de los misterios de la Iglesia católica den en las rocas duras como granito sobre las cuales el Eterno ha levantado su trono de modo que las desconsolantes conclusiones de la razón son para ellos una causa de tormento, por despreciar las consoladoras promesas de la fe.»

Dios, que es la absoluta simplicidad, está totalmente presente en todo fragmento del tiempo creado, por pequeño que sea, de modo que en Él no hay ni recuerdo ni expectación por las cosas venideras y pasajeras, sino que todo lo ve como presente. (Coexiste con las cosas.) Con respecto a la eternidad, éstas están en la

relación que media entre la causa y lo causado, pero sólo mientras existen (*coexistunt aeternitati, sed non totaliter*).

4. La eternidad de Dios y la consistencia ontológica que en ella se manifiesta son el fundamento y la razón de que nuestra mirada no necesite detenerse en la frontera de la muerte, con la que finaliza nuestra forma de existencia terrena, sino que puede elevarse hacia arriba. No estamos en camino hacia la nada, sino hacia el ser eterno de Dios. Nuestra finitud no es definitiva. Sólo la forma terrena de nuestra existencia camina hacia su fin. Pero ante nosotros se abre la perspectiva infinita, que es la participación en la vida eterna de Dios. Nuestra vida se convierte con ello en un peregrinar hacia Dios, hacia aquel estado en el que alcanzamos la participación perfecta en la vida eterna. Por eso el que cree en Dios no conoce la desesperación heroica, actitud preconizada por el existencialismo, ni tampoco la melancolía de Hölderlin: «Los bienaventurados ojos de los dioses miran con claridad silenciosa y eterna. Nuestro destino consiste en no poder descansar nunca en ninguna parte. Desaparecen los hombres mortales, caen a ciegas de una hora en la otra, año tras año, hacia lo incierto, como agua arrojada de una roca a otra.» Antes bien, la esperanza es la actitud más adecuada del hombre que en el tiempo, durante el *statu viatoria,* camina hacia la eternidad de Dios, la esperanza entendida en el doble sentido de que está en camino hacia una meta, y de que no posee ésta todavía (véase Pieper, *Von Sinn der Hoffnung;* véase el Tratado sobre la Esperanza, en el volumen 3).

Ya en esta vida se nos concede la participación en la vida divina bajo la forma de germen que obtendrá su pleno desarrollo en el cielo. Por eso, ninguna de nuestras acciones es pasajera, entendida esta palabra en el sentido estricto. Todas caen en la eternidad de Dios y allí se conserva y guarda su validez, que no deja nunca de ser nuestra posesión. Cuanto más nos entregamos a Dios, el Eterno, tanto más se ahondan las raíces con que crecemos en su vida eterna, es decir, en su vida ontológicamente consistente, tanto más nos reconcentramos y llegamos a ser unidad, superando la dispersión de una vida perdida en las ocupaciones del aquí y ahora.

Por eso el destino de nuestra vida no consiste en la entrega a las exigencias del momento, no es un mero cuidado (de las cosas) y una mera preocupación (relacionada con las personas). La

eternidad de Dios abarca cada una de las obligaciones impuestas por una hora determinada, puesto que todo «ahora» es una creación de Dios, es decir, viene de la eternidad y vuelve hacia ella. Con esto no se niega la realidad del tiempo y de los deberes concretos que éste trae consigo. Pues todo aquí y todo hoy ha sido creado por Dios, posee, por consiguiente, un valor y una inminencia innegables, bien que nosotros podamos desconocer su sentido. El hecho de que todos los tiempos se derivan del «hoy» de Dios, es decir, del hecho de que Dios es el Señor de todos los tiempos, comunica a éstos consistencia, según lo que afirma San Agustín:

«Tú eres el Ser supremo y en ti no hay cambio alguno; para ti no pasa el día de hoy, y no obstante desaparece en ti, pues tú eres la meta de todas las cosas. Estas no podrían moverse en sus órbitas si tú no las abarcases, y porque tus años no terminan, por eso son tus años un único hoy. Cuántos de nosotros y de nuestros antepasados han pasado ya por tu hoy y han recibido de él su medida y su carácter especial. Otros muchos todavía pasarán por él y recibirán de él medida y carácter. Pero tú sigues siendo siempre el mismo, y tú harás hoy lo que viene mañana y lo que está más allá de mañana, y tú harás hoy lo que fué ayer y lo que está más lejos que el ayer, en verdad, lo has hecho ya» (*Confesiones*, libro I, cap. 6; BKV, VII, 7 y sigs.). Fr. Thompson expresa el mismo pensamiento de la siguiente manera en *Lebrel del cielo:* «Todo lo que te quité en los tiempos pasados, no te lo quité para producirte dolor; te lo quité para que lo buscases en mis brazos. Lo que tú, semejante a un niño sin razón, creías perdido, yo lo he guardado para ti en un lugar donde tú tienes la patria. Levántate, cógeme de la mano y ven.» (Trad. E. Kawa, 1946; véase también traducción de Th. Haecker.)

§ 71

La inespacialidad (inmensidad) y omnipresencia de Dios

1. *Dios es inespacial* (*inmenso*) *y omnipresente* (dogma: cuarto Concilio Lateranense y Concilio del Vaticano, como en los §§ 70 y 65.)

Así como Dios no depende de la sucesión, del mismo modo es independiente de la contigüidad espacial. Le corresponde el modo de ser de

la inespacialidad, lo mismo que el de la atemporalidad. No se extiende desde el pasado a través del presente hacia el futuro. Tampoco se extiende más allá del espacio y no está rodeado por espacios como los cuerpos que llenan el espacio determinado (se dice que él está definitivo en el espacio). En virtud de la inespaciabilidad y de la atemporalidad se distingue Dios interna y esencialmente de la criatura con su modo de ser espacio-temporal.

Del espacio, lo mismo que del tiempo, se puede decir que está formado por las cosas que se hallan en un estado de acción recíproca. Mientras que la acción recíproca constitutiva del tiempo se verifica a lo largo, por decirlo así, la acción recíproca constitutiva del espacio se verifica según la anchura. Lo mismo que el tiempo, el espacio presupone la existencia de una continuidad, de una interdependencia interna de las mutaciones producidas por la acción recíproca. En lo que concierne al tiempo, esta interdependencia se verifica en dirección vertical, en lo que se refiere al espacio en dirección horizontal. Hablando en sentido estricto, sólo de los cuerpos puede decirse que son espaciales, porque sólo ellos tienen que practicar un movimiento continuado para ir de un sitio a otro (en este sentido no se puede decir del cuerpo glorioso que es espacial; no se mueve para ir de un lugar a otro, sino que aparece ahora aquí, otras veces allí; pero también esa clase de cuerpos están sometidos a las condiciones espaciales; están en un sitio y no son omnipresentes). En tanto que las cosas creadas no corporales se hallan en un estado de acción recíproca, dependen también ellas del espacio. La inespacialidad entendido en sentido estricto es un modo de ser exclusivamente divino (véase H. Hengstenberg, *Tod und Vollendung*, 1938, 22-30).

Puesto que la espacialidad de las cosas se funda en la acción recíproca de orientación horizontal, y el tiempo en la acción recíproca de orientación vertical, el primero está determinado por la multiplicidad de relaciones; el segundo, por la potencia de las relaciones. Viceversa, la espacialidad de las cosas es el fundamento de la plenitud de relaciones, mientras que el tiempo es el fundamento de la fuerza de las relaciones. En la vida humana aparece con toda claridad la diferencia que hay entre temporalidad y espacialidad. Decimos de una persona que es más bien espacial; de otra, que es más bien temporal, e indicamos con ello que la primera ama más bien la abigarrada diversidad y la riqueza de la vida; la segunda, al contrario, prefiere la intensidad de la vida.

Para poder alcanzar la riqueza de la vida la criatura tiene que extenderse y desenvolverse en medio de una multitud de relaciones. El hombre tiene que ir de un lado al otro para llenar su vida con las excelencias de las diversas cosas. La fuerza y potencialidad de la vida las adquiere reuniendo en su corazón, guardando y convirtiendo en posesión interna todo lo que encuentra en el transcurso de la vida. Cuanto más dura su vida, tanto más aumen-

ta esta posesión. Por consiguiente, cuando afirmamos que Dios es inespacial queremos decir que su plenitud no se halla esparcida y extendida en el espacio, que existe en un estado de suprema concentración e interioridad. Al afirmar que Dios es atemporal, queremos decir que no adquiere la fuerza de su vida en una sucesión de actos, sino que posee su propia vida con fuerza e intensidad supremas. De ahí resulta que la inespacialidad y la atemporalidad se presuponen mutuamente: Dios posee su plenitud vital con suprema fuerza existencial.

Debido a su inespacialidad, Dios no se halla rodeado por espacio alguno. Es inmenso. Esto no quiere decir, como opinaba Newtont, que sea idéntico con la extensión infinita, sino que a causa de la falta de extensión no está limitado por extensión alguna. A causa de su inespacialidad y atemporalidad, Dios está siempre presente en sí mismo. Todo su Ser está siempre dentro de sí mismo. Dios se posee completamente. Todo lo que hace, lo hace totalmente, con todo su Ser. De esta absoluta autopresencia se deriva la presencia de Dios en todas partes y en todas las cosas. Todas han sido creadas por Él y a todas las mantiene en la existencia. Como quiera que Dios está totalmente presente en toda su actividad, se halla también presente donde quiera que obra, es decir, en todas las cosas. Es, pues, Dios el que sostiene, conserva y mantiene el mundo temporal y espacial.

La inespacialidad de Dios podría ser comparada con un punto si con ello no surgiese una falsa idea de la pobreza ontológica divina. Podría ser comparada también con la validez universal de la verdad. Pero en este caso no se debe pensar en una especie de impotencia ontológica. La omnipresencia de Dios se refiere a su realidad; la omnipresencia de la verdad se refiere sólo a la validez.

La inmensidad, es decir, el hallarse fuera del espacio y del tiempo, es un atributo absoluto, no depende de la existencia de espacios reales; la omnipresencia es un atributo relativo, está en relación con la existencia de cosas creadas espaciales. A pesar de la diversidad esencial y cualitativa (contra el panteísmo), Dios está íntimamente presente en todas las cosas (contra el deísmo), en cuanto que es ser creador y sustentador, poder universalmente activo y sabiduría que todo lo abarca (*per essentiam, per potentiam, per praesentiam*; San Gregorio el Grande, m. en 604). Dios está presente de un modo especial en los justos. Aquí se trata de la presencia del Dios trino y uno en lo más íntimo del hombre, en el castillo del alma, en la llamita del alma, en el fondo del alma (*summun*

mentis, acies mentis, intimum mentis, scintilla animae). Esta presencia ha de ser considerada como una actuación del Dios trino en nuestro interior, del Dios trino realización de la vida divina dentro de nosotros, hallándose capacitado el hombre justificado a tomar parte en ella, primeramente de un modo invisible, velado, y más tarde visiblemente, sin velos. En el hombre que posee la gracia, se manifiesta ya en germen durante el tiempo de la peregrinación terrena, lo que tendrá lugar en el cielo de un modo perfecto y consumado (véanse los §§ 41 y 50 y el Tratado sobre la Gracia). La presencia de Dios en el hombre justificado es un efecto de la presencia del Hijo de Dios en la naturaleza que Él ha adoptado.

2. La Escritura testifica tanto la presencia de Dios en todas las cosas, en general, como su presencia en el hombre que posee la gracia, en especial. «Está con Jacob en Mesopotamia (*Gén.* 28, 3) y es allí el testigo invisible de las acciones humanas (*Gén.* 31, 2), lo mismo que está con José en el extranjero (*Gen.* 39, 2), y se dirige con Jacob a las tierras de Egipto (*Gen.* 46, 4). No le abarcan las esferas celestes y mucho menos los muros del templo de Jerusalén (*I Reg.* 8, 27), y llena el orbe de la tierra (*Ier.* 23, 24). El cielo es su trono, la tierra es el escabel de sus pies (*Is.* 66, 1); ni siquiera en los infiernos puede el hombre huir de su presencia (*Ps.* 139, 8). Está al mismo tiempo lejos y cerca (*Ier.* 23, 23), y sus ojos están en todas partes (*Eccl.* 15, 3).» (Paffrath, *Gott, Herr und Vater,* 1932.) Véase especialmente *II Par.* 6, 18; *Iob.* 11, 7-9; 26, 5 y sigs.; *Ps.* 139, 1-16.

«¡Oh Yavé!, tu me has examinado y me conoces, no se te oculta nada de mi ser. Tú conoces mi sentarme y mi levantarme, y de lejos te das cuenta de todos mis pensamientos. Escudriñas mi andar y mi acostarme, investigas todos mis caminos, pues aún no está la palabra en mi lengua y ya tú, Yavé, lo sabes todo. Por detrás y por delante me ciñes, y pones sobre mí tu mano. Sobremanera admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incomprensible para mí. ¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendría tu diestra. Si dijere: Las tinieblas me ocultaran, será la noche mi luz en torno mío. Tampoco las tinieblas son densas para ti, y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para ti. Porque tú formaste mis entrañas, tú me tejiste en el seno de mi madre. Te alabaré por el maravilloso modo en que me hiciste. ¡Qué admirables son tus obras! Del todo conoces tú mi alma, cuando secretamente era formado y en el misterio me plasmaban, ya vieron tus ojos mis obras; escritas están todas en tu libro, y todos mis días, aun antes de ser el primero de ellos.»

Véase, además, *Eccl.* 16, 17-19; *Sap.* 1, 7 (el espíritu de Dios llena el orbe de la tierra. Y Él, que todo lo abarca, tiene la ciencia de todo); 8, 1; *Is.* 43, 1 y sigs.; *Am.* 9, 2-4.

En el Nuevo Testamento véanse *Mc.* 5, 34 y sigs.; *Act.* 17, 28 (Dios no está lejos de cada uno de nosotros. Pues en Él vivimos, nos movemos y somos). Merecen ser citados, sobre todo, los textos en que Cristo promete la inhabitación del Espíritu Santo o del Dios trino, y todos aquellos en que se describe la presencia de Dios en el hombre. (Véase la doctrina sobre la vida divina en nosotros, y el § 41.)

3. En la época de los Santos Padres la omnipresencia de Dios es frecuentemente considerada como motivo para temer el pecado y como causa de nuestra alegría y buen ánimo en las tribulaciones. No siempre se puede afirmar con seguridad si hablan de la presencia sobrenatural de Dios o de la presencia que implica la relación Creador-criatura. Algunas veces acentúan los Padres que Dios está también en el infierno sin que el pecado le manche y sin ser para los condenados un motivo de alegría.

Con palabras vibrantes de entusiasmo describe San Agustín la inmensidad y omnipresencia de Dios (*Confesiones*, 1, 2-3): «Pero, ¿cómo voy a invocar a mi Dios, a mi Dios y señor? Pues cuando le invoco, le llamo para que venga a mi interior. Y ¿dónde está en mí el lugar al cual podrá venir mi Dios? ¿Dónde se va a colocar en mí el Señor que ha hecho el cielo y la tierra? Hay, pues, en mí, mi Dios y Señor mío, algo que te puede abarcar. Pero ¿te abarcan el cielo y la tierra, que han sido hechos por ti y en los cuales tú me has hecho, te abarcan ellos acaso? Para expresarme de otra manera—como quiera que sin sin ti no sería lo que es—¿te abarca acaso lo que es? Puesto que yo también soy, ¿por qué quiero que vengas a mí: a mí que no sería nada si tú estuvieses en mí? Porque yo no estoy todavía en el infierno, y aunque estuviese allí, también allí te encuentras Tú. Así es, en efecto; si bajare a los abismos, allí estás presente. Yo no sería nada, Dios mío, yo no sería sino pura nada, si tú no estuvieses en mí. ¿O no sería mejor decir que yo no sería nada si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien es todo? Así es, Señor, así es. ¿Adónde te voy a llamar puesto que estoy en ti? ¿O de dónde has de venir a mí? ¿Hacia dónde me voy a poner en camino, más allá del cielo y de la tierra, para que vengas hacia allí a mí. Dios mío, tú que has dicho: Yo lleno el cielo y la tierra. ¿Te abarcarán el cielo y tierra, siendo así que tú los llenas? ¿O tú los llenas, y queda algo de sobra porque no pueden abarcarte totalmente? Si el cielo y la tierra están llenos de ti, ¿adónde, entonces, derramas lo que queda de sobra de ti? Pues no son los recipientes que están llenos de ti los que te sostienen, si se rompiesen: tú no te derramarías. Y cuando te derramas sobre nosotros, no te rebajas, sino que nos elevas; no te esparces, sino que nos recoges en ti. Pero tú que lo llenas todo, ¿lo llenas todo con tu totalidad? teniendo en cuenta que el

universo de las cosas no puede abarcarte en tu entera totalidad: ¿abarcan una sola parte de ti y abarcan todos siempre la misma parte? ¿O lo particular sólo particularidades tuyas de ti: las cosas grandes, lo grande, las cosas pequeñas, lo pequeño? ¿Y sería entonces alguna de tus partes mayor que las otras, y serían menores otras partes? ¿O estás entero en todas partes, y ninguna de las cosas abarca tu totalidad?» En otro lugar escribe el mismo autor: «Dios..., que permanece siempre, y con respecto al cual no hay que esperar hasta que está ni hay que temer que se marche, sino que está siempre realmente presente por el mero hecho de que es» (*De ordine* II, 2, Przywars, *Augustinus*, 1934, 225). Y en otro lugar: «Porque... no nos acercamos a Dios pasando por lugares, a Dios que está en todas partes, no encerrándole ni conteniéndole ningún sitio, ni nos apartamos espacialmente de Él» (*ad in Ps.* 4; *sermón* 2; Przywars, *l. c.*). En *De genesi ad litteram*, VII, 26 (Przywars, *l. c.*): «... con poder inmutable y sublime es la interioridad de todas las cosas, porque todo está en Él, así como está sobre todas las cosas, puesto que está sobre todo... con inmutable eternidad es el más viejo de todos, porque existe antes que todo, y es el más joven, puesto que permanece siempre idéntico a sí mismo». «De tal modo está el lugar de Dios en el corazón del hombre, que cuando éste se aparta de Dios, Dios se queda en sí mismo y no cae... Pues más bien que descansar en ti, de modo que habrías de caer si te apartases de Él, lo que hace es elevarte para que estés en Él. Cuando se aparta, tú caes; cuando tú te apartas, Él no cae (*ad Ps.* 45, 9; Przywars, *l. c.*, 230).

San Juan Damasceno escribe lo siguiente: «El sitio es corporal, frontera de lo que rodea, en tanto que lo que rodea está rodeado. El aire, por ejemplo, rodea, el cuerpo está rodeado. El aire que circunda no es totalmente sitio del cuerpo circundante, sino al fin del aire circundante que toca al cuerpo circundante. En todo caso lo circundante no está en lo rodeado. Hay también un lugar espiritual, donde está la naturaleza espiritual, incorporal, donde está presente y obra, rodeada no corporalmente, sino espiritualmente. Porque no tiene forma corporal para que pudiese estar circundada corporalmente. Por eso, Dios, que es inmaterial e ilimitado, no está en ningún lugar. Él mismo es su lugar, puesto que lo llena todo, y está sobre todo, y lo conserva todo. Se dice también que está en un lugar. Lugar de Dios se llama al lugar donde Dios revela su actividad. Él mismo lo compenetra todo, sin mezclarse con nada, y comunica a todo algo de su actividad, según corresponde a la receptibilidad y capacidad de admisión; me refiero a la natural y a la pureza de voluntad del particular. Lo inmaterial es más puro que lo material; lo virtuoso, más que lo mezclado de maldad. Se llama lugar de Dios a aquél que participa más en su actividad y gracia. Por eso es el cielo su trono. Pues en el cielo están los ángeles, lo cuales cumplen siempre su voluntad y le alaban incesantemente. Este es su asiento; la tierra, por el contrario, es escabel de sus pies, pues en ella ha conversado en la carne con los hombres. De su carne santa se dice que es pie de Dios. También de la iglesia se dice que es un lugar de Dios. Pues la hemos separado de las demás cosas para que esté al servicio de su alabanza, convirtiéndola en un santuario, y en él dirigimos nuestras oraciones hacia Dios. Del mismo modo, se llaman lugares de Dios a los lugares en que descubrimos su actividad, ya sea en la carne, ya sea sin cuerpo. Pero conviene saber que la esencia divina es indivisible, que está en todas partes completamente entera y que no se descompone en

partes como sucede con los cuerpos. No, está entera en todo y está entera sobre todo» (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. 1, cap. 13; BKV, 37).

4. Gracias a la presencia de Dios en la Naturaleza, ésta pierde para el hombre su frialdad y extrañeza. En todas partes nos mira el semblante del amor personal divino. La omnipresencia de Dios es lo que nos permite encontrarle en todas partes, vivir en su presencia, es decir, lo que nos permite poder dirigir hacia Dios, en todas partes, la atención de nuestro corazón (del espíritu, de la voluntad y del ánimo). La vida trinitaria divina presente en nosotros es el fundamento real de la experiencia mística (véase la doctrina sobre la Gracia).

Eckhart ha descrito de la siguiente manera la presencia activa de Dios: «Dios está en todas las cosas. Cuanto más dentro está en las cosas, tanto más fuera de ellas está; cuanto más adentro, tanto más a fuera. Ya he dicho repetidas veces que Dios ha creado el mundo entero. Todo lo que Dios creó hace seis mil años y más, en el tiempo en que hizo el mundo, lo crea hora también de una vez. Dios está en todas las cosas, pero en tanto cuanto que Dios es divino y racional, no está en ninguna otra parte con más propiedad que en el alma, o, si se prefiere otra manera de expresión, en el ángel: en lo más íntimo y supremo del alma. Cuando digo lo más íntimo, me refiero a lo supremo, y cuando digo lo supremo me refiero a lo más íntimo del alma. En lo más íntimo y supremo del alma: me refiero a las dos cosas a la vez. Allí, hasta donde no ha llegado nunca el tiempo, donde nunca han surgido imágenes, en lo más íntimo y supremo del alma, crea Dios el mundo. Todo lo que Dios creó hace seis mil años y lo que había de crear después de mil años, si es que el mundo existe tanto tiempo, esto lo crea Dios en lo más íntimo y profundo del alma. Todo lo que Dios obra en todos los santos, lo obra en lo más íntimo del alma. El Padre engendra a su Hijo en lo más íntimo del alma, y no menos te engendra a tí junto con su Hijo unigénito» (Pfeifer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, II, Leipzig, 1857, pág. 206, 25-207, 22; *Sermón 66 nach des übers*; von J. Bernhart, *Meister Eckhart*, 62-64, *mit den Verbesserungen bei*; J. Quint, *Die überlieferung der deutschen Praedigten Meister Eckhart*, Bonn, 1932, 613).

5. El yo personal humano está orientado esencialmente hacia un tú, y en definitiva está orientado hacia el Tú divino. El hombre llega a la posesión de su verdadero y propio yo entregándose al Dios que está presente en él, no mediante el mero estar-en-sí-mismo. Para que la entrega sea verdaderamente fecunda, tiene que ser operada por el Dios presente sobrenaturalmente en el alma. Cuanto más compenetra Dios al hombre con su amor, tanto más llega el hombre a ser él mismo, tanto más se acerca a la idea que Dios tiene de él. La interioridad entendida en sentido cristia-

no es una vida alimentada por el Dios que está presente y obra graciosamente en nosotros.

La Iglesia oriental reza de la siguiente manera: «Ven, luz verdadera. Ven, misterio de ocultamiento. Ven, preciosidad, realidad sin nombre. Ven, inefabilidad. Ven, esencia, tú que huyes del espíritu humano. Ven, júbilo eterno. Ven, luz sin ocaso. Ven, esperado por todos los que viven en la penuria. Ven, tú que eres la resurrección de los muertos. Ven, poderoso, tú que con una mera seña lo creas, transformas y renuevas todo. Ven, tú que permaneces siempre invisible, no pudiendo nadie ni abarcarte ni acariciarte. Ven, tú que te agitas en el fluir de las horas, permaneciendo inmóvil por encima de él, tú, que habitando en el cielo, nos visitas a nosotros los que vivimos encorvados aquí abajo. Ven, nombre anhelado y ensalzado: nunca podremos decir quién eres tú, ni conocer cómo tú eres. Ven, alegría perdurable. Ven, corona inmarchitable. Ven, púrpura de nuestro gran Señor y Dios. Ven, cinturón resplandeciente como el cristal y rico en colores de piedras preciosas. Ven, refugio inaccesible. Ven, tú a quien mi pobre alma ha deseado y sigue deseando. Ven, tú solitario a mí solitario, porque soy solitario como ves. Ven, tú que me has dejado solo en la tierra solitaria. Ven, tú que te has convertido para mí en nostalgia; tú has hecho que mi alma anhele hacia ti a quien no puede alcanzar el hálito humano. Ven, aliento y mi vida. Ven, alegría, gloria, refrigerio perdurable. Te doy gracias porque te has convertido en mi espíritu para mí, sin mezclarte y sin perderte en mí, que mientras sigues siendo el Dios elevado sobre todo, eres todo en todo para mí. Alimento inefable, necesario, que te derramas continuamente en los labios de mi espíritu y que brotas desbordante en la fuente de mi interior. Te doy gracias porque te has convertido para mí en un día sin noche, en sol sin ocaso; a ti que no tienes lugar alguno donde poder esconderte porque llenas con tu poder el universo. Tú nunca te has escondido; nosotros, por el contrario, nos escondemos cuando no queremos comparecer ante ti. ¿Y dónde podrías esconderte tú, que no tienes lugar alguno donde poder esconderte? ¿Y por qué habías de esconderte tú, que no tienes miedo de nadie en el mundo entero? Ea, pues, Señor santo, edifica en mí tu tienda, habita dentro de mí y no me abandones hasta la hora de mi muerte; no te apartes de tu siervo, para que me encuentre a mí en ti en mi morir, y después de mi muerte, y domine contigo, Dios, que dominas sobre todo. Quédate en mí, Señor, y no me dejes solo. Hazme interiormente firme, constante y protégeme habitando en mí, para que contemplándote diariamente pueda vivir, yo que soy un muerto; para que poseyéndote me enriquezca yo que soy un pobre. De esta manera seré más poderoso que todos los reyes: y comiéndote y bebiéndote y cubriéndome contigo en determinadas horas experimentaré delicias inefables. Pues tú eres todo el bien, toda la hermosura, toda la bienaventuranza. A tí con el Padre y el Hijo te corresponde la adoración del mundo entero en toda la eternidad. Amén» (Simeón, el nuevo teólogo, *Liber div. amorum,* I, 18; J. Bernhart, *Der stumme Jubel,* 1936, 55 y sigs.).

6. La presencia de Dios, es decir, la presencia del amor-persona es la más firme garantía de la comunidad humana. Todas las cosas se hallan indisolublemente unidas en el Dios que existe

bajo la forma de amor, y que es la causa incesantemente creadora y está presente en todas las cosas extradivinas. La presencia sobrenatural del Dios trinitario en los justificados funda una comunidad superior a la operada por la presencia del Dios creador, una comunidad nueva, sobrenatural, a saber: la constituída por el Pueblo de Dios, la comunidad de los que viven en la Iglesia. Véase el Tratado sobre la Iglesia.

7. Los enunciados teológicos sobre la inespaciabilidad y omnipresencia de Dios conservan su validez cualesquiera que sean las teorías de la ciencia sobre el espacio y el tiempo. Cualesquiera que sean las constataciones de la *teoría de la relatividad,* Dios seguirá siendo siempre distinto de cualquier forma del espacio, puesto que su modo de ser es distinto del que encontramos en el ser de nuestras experiencias. Por eso no puede estrechar su existencia. Por eso, ningún ser distinto de Él puede limitar y estrechar su existencia; por eso, también puede estar íntimamente presente en todos los seres espaciales, sea cualquiera la forma bajo la cual se realiza la espacialidad. De ahí resulta que los progresos científicos no llegarán nunca a modificar las doctrinas de la Revelación relativas a la inespacialidad y omnipresencia de Dios, sino que contribuirán a ahondar su comprensión. Cualesquiera que sean los descubrimientos que puedan hacer las ciencias naturales, conservarán siempre validez las palabras con que I. Newton, uno de los principales fundadores de esas ciencias, describe la omnipresencia de Dios: «Con la ayuda de estos principios (de los principios cosmológicos por él descubiertos) todas las cosas materiales aparecen como formadas por las partes duras y frías ya mencionadas y como ordenadas en la Creación según el plan de un ser inteligente; porque al que los creó le corresponde también el ordenarlos. Y si esto lo ha hecho así, no procede filosóficamente el que busca otro origen del mundo o el que afirma que ha surgido el caos mediante las leyes naturales, bien que una vez formado, puede seguir subsistiendo durante largo tiempo, según estas leyes. Porque si bien los cometas se mueven en órbitas excéntricas de las más diversas posiciones, nunca la casualidad ciega ha podido ser la causa de que todos los planetas se muevan en círculos concéntricos y en la misma dirección, exceptuando insignificantes irregularidades, las cuales provienen de la acción recíproca de cometas y planetas, y que seguramente seguirán aumentando, hasta que por fin el sistema entero necesitará una nueva modificación. A tal admirable regularidad en el sistema de los planetas corresponden un cuidado y selección especiales. Y lo mismo puede decirse de la uniformidad en los cuerpos de los animales... La formación de aquellas ingeniosísimas partes de los cuerpos... sólo puede haber surgido mediante la sabiduría e inteligencia de un ser poderoso y eterno, el cual, en virtud de su omnipresencia, es capaz de mover los cuerpos mediante su voluntad, en sus ilimitados y uniformes órganos sensorios, formando y transformando de este modo las partes del universo, mucho mejor que nosotros podemos mover las partes de nuestros propios cuerpos mediante nuestra voluntad... No obstante, sabemos guardarnos de pensar que el mundo es el cuerpo de Dios, o que las partes del mundo son partes de Dios. Dios es un ser homogéneo sin órganos, miembros ni partes, y todas las otras cosas con sus criaturas, las cuales están sometidas a Él

y sirven a su voluntad; tampoco es su alma, del mismo modo que el alma del hombre no es el alma de las imágenes del mundo exterior, que llegan a ser percibidas por medio de los órganos sensuales, puesto que las percibe mediante su presencia directa, sin la intervención de un tercero... Dios no necesita de tales órganos, puesto que está presente en todas partes y cosas. Y como quiera que el espacio es infinitamente divisible y la materia no se encuentra necesariamente en todos los lugares del espacio, se debe admitir que Dios puede crear partes de la materia de diversa forma y grandor, en diversas relaciones con respecto al espacio, y quizá de diversas densidades, y puede cambiar de este modo las leyes naturales, siendo también capaz de crear mundos de naturaleza distinta en diversos lugares del universo. Yo no veo en todas estas cosas ninguna contradicción» (*Optica;* véase Fr. Dessauer, *Weltfahart der Erkenntnis. Leben un Werk I. Newtons,* 1945, 420 y sigs.). En otro lugar escribe lo siguiente: «Dios es la causa de todas las cosas, no porque sea alma del mundo, sino porque es señor de todo el universo. Es un Dios vivo, sabio y poderoso, eterno e infinito, poderoso y omnisciente. No es ni la eternidad ni la infinitud (fórmula de N. mal entendida); no es ni tiempo ni espacio; pero está presente en todo tiempo y en todo espacio, no sólo virtualmente, sino también sustancialmente; porque nadie puede obrar donde no está presente. Todo se mueve en Él y Él lo contiene todo, pero sin que las cosas ejerzan influencia alguna sobre Él. Pues Dios no sufre modificación alguna a causa del movimiento de los cuerpos... La ciega necesidad metafísica, que es siempre y en todas partes la misma, no puede producir las mutaciones de las cosas; las diferencias de las cosas en lo que concierne al tiempo y el lugar sólo pueden provenir de la voluntad y sabiduría de un ser que existe necesariamente» (*Principia,* ed. 3, 1725, citado por Dessauer, *l. c.,* 421).

8. Como es natural, la omnipresencia de Dios no implica la omnipresidencia y la ubicuidad de la naturaleza humana y gloriosa de Cristo. Conviene observar, especialmente, que la presencia de Dios trino en el hombre unido con Cristo no implica la presencia corporal del Cristo glorioso. En la Escritura no se encuentra testimonio alguno que demuestre su existencia. Bien que aquí se hable con frecuencia, se diga con frecuencia que Cristo está o habita «en» el bautizado; no debe entenderse esto en el sentido de que Cristo esté corporalmente presente. La partícula «en» testifica la existencia de una *relación* entre el bautizado y Cristo. Esta relación creada, asegurada, consumada y ahondada por la fe, la esperanza y el amor, así como por los sacramentos, tiene como resultado un estado de comunidad viva con Dios y es la causa de que el Padre celestial habite en nosotros. Véanse las Encíclicas *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943) y *Mediator Dei* (20 de septiembre de 1947). En lo que concierte a la partícula «en», véase el artículo correspondiente de Oepke en *Wörterbuch zum NT* (Kittel), II, 534/9; además: O. Perler, *Ignatius von Atiochien und die Römische Christengmmeinde,* en «Divus Thomas», 22, 1944, 413/15. R. Graber, *Begegnungen mit Christus,* 1947. Sobre las dos encíclicas: P. Stephan, O. S. B., en «Benediktinische Monatschrift», 24, 1958, cuadernos 5-8.

§ 72

La verdad de Dios

1. Tratamos aquí de la verdad sólo en tanto que ésta es para nuestro conocimiento un atributo del ser absoluto, es decir, un modo de existencia de la plenitud vital divina. La verdad entendida en este sentido significa cognoscibilidad, inteligibilidad (verdad ontológica). De la verdad de Dios entendida en el sentido de concordancia del conocimiento y de la expresión con lo conocido hablaremos en otro lugar.

2. Dios es luz, en Él no hay tinieblas (*I Io.* 1, 5). En Dios no hay impulsos ciegos y oscuros. Dios es absoluta claridad y diafanidad (Santo Tomás de Aquino: *Maxime cognoscibilis*). Dios tiene que ser considerado como verdad personal y subsistente, no sólo en tanto que el ser absoluto que es Dios concuerda con la idea de Dios (como sucede siempre en el caso de la verdad ontológica), sino también en tanto que es su idea, no una idea abstracta, sino una idea que existe real y personalmente. Dios es al mismo tiempo la verdad primordial, por ser la causa ideal de todo lo extradivino. Por eso tiene sentido y posee un logos todo lo extradivino. Pero es espíritu de Dios que se revela en las cosas del mundo es un misterio, de modo que estas cosas son por sí misteriosas. Aquí se fundan la posibilidad, la obligación y los límites del conocimiento y de la ciencia; véase el tratado sobre la Creación.

En ello se funda también el deseo que todas las cosas y especialmente los hombres tienen de ser comprendidos. Todas las cosas están rodeadas y empapadas de luz. La luz y no las tinieblas, el día y no la noche, son el fundamento y la meta del mundo.

Puesto que Dios es verdad, su vida es eminentemente luminosa. La vida divina se realiza bajo la forma de existencia trinitaria. La vida trinitaria divina es, por consiguiente, suprema luminosidad e inteligibilidad. Pero nuestros ojos no pueden comprender esta vida de luz. Sólo nos es permitido echar una ojeada en esta plenitud luminosa. Esto es lo que expresan las palabras en que se nos dice que Dios es verdad. Quieren decir que Dios es la realidad más clara e inteligible entre todas las que podemos conocer (véase *Io.* 14, 6). Como quiera que el misterio de Dios está presente en todas las cosas y acontecimientos, el hombre no puede conocer con facilidad su sentido. Por otra parte, el pecado ha ocultado de tal modo ese sentido que con facilidad puede pasar desapercibido. Con toda claridad y evidencia será revelado el día del juicio final. Véase H. Urs von Balthasar, *Wahrheit*, 1947.

§ 73

La bondad de Dios

1. También en lo que concierne a la bondad hablamos aquí solamente de ella en tanto que es un atributo del ser divino y no una actitud moral.

2. Dios es bondad en tanto que a causa de su perfección ontológica

debe ser considerado como meta de los anhelos humanos. Como quiera que Dios es el ser absoluto subsistente, es también el valor absoluto, la bondad absoluta, el bien supremo (*summum bonum*), debiéndose entender esto no en sentido abstracto, sino en sentido concreto y personal. Dios es la bondad-persona. Dios es bienaventurado en tanto que ama su propia bondad. La bienaventuranza divina no es un mero estado, es Dios mismo. La verdad, la bondad y la bienaventuranza son en Dios cosas idénticas y existen de un modo personal. Más aún: como quiera que Dios sólo existe bajo la forma de Trinidad, las tres existen trinitariamente, como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto quiere decir que el fundamento y la meta del mundo es la bienaventuranza en persona. Por eso el mundo no tiene un sentido trágico.

Dios es al mismo tiempo bondad primordial y valor primordial. Dios es el fundamento increado y creador y la medida de toda bondad, así como es también el único que puede satisfacer todos los anhelos de las criaturas; en este sentido se dice de Él que es el bien supremo de las criaturas. San Agustín: «Nos has creado para ti, y nuestro corazón permanecerá inquieto hasta que descanse en ti» (*Confesiones*, I, 1). Dios es por eso la meta suprema. Atenágoras declara (*Petición en favor de los cristianos*, 16; BKV, 292): «El mundo no ha sido hecho porque Dios necesitara de él. Ya que Dios lo es todo: luz inaccesible, mundo perfecto, espíritu, fuerza, palabra.» San Gregorio de Nisa (*Sobre las Bienaventuranzas, Sermón primero*, 1; BKV, 155 y sigs.): «Lo que es en verdad bienaventurado es ser divino. Pues sea lo que quiera lo que nos figuramos el bien infinito e incomprensible, la hermosura inefable, la gracia inmaculada, la sabiduría y fuerza, la luz verdadera y fuente de todo lo bueno, lo que continuamente irradia felicidad, la eterna alegría, el ser que no podemos describir debidamente aunque afirmemos de él todas las excelencias que podemos concebir. Porque en parte nuestro pensamiento no alcanza la realidad, en parte somos incapaces de expresar por medio de palabras los pensamientos cuando éstos se elevan hacia lo alto.»

Todo lo extradivino, el ser natural y sobrenatural, posee valor, en en tanto que está lleno de ser, por haber sido producido por Dios, valor primordial. La jerarquía de los valores extradivinos depende de la mayor o menor medida de ser que Dios les ha comunicado. Todo lo extradivino tiene valor en tanto que es ser y debe ser afirmado por nosotros, puesto que la voluntad de Dios, causa creadora de todo lo extradivino, no puede crear ni afirmar lo malo, lo que carece de valor. Es la decisión humana la que ha introducido el mal en el mundo. Frente al pecado, que es falta o privación del bien, de la bondad debida, se puede y se debe adoptar una acitud negativa.

Todas las cosas, tanto las cosas particulares como la totalidad del mundo y de la humanidad, reciben de Dios en primer lugar la capacidad necesaria para llegar hasta un estado de perfecto desarrollo esencial. En lo que concierne a las criaturas, su bondad consiste en la obtención de la forma parfecta que Dios las ha destinado. Como quiera que todas las cosas son tanto mejores cuanto mayor es su plenitud ontológica, llevan a cabo realizaciones ontológicas cuando realizan y desarrollan sus disposiciones esenciales. Al hombre le ha sido comunicada la misión de «realizarse» de este modo, dando forma al mismo tiempo a las cosas de este mundo (misión cultural). Por consiguiente, la afirmación de un valor par-

ticular no es quietud y descanso, sino un aliciente que nos incita a sobrepasarle. En toda afirmación de valores va incluída una negación; se niega en ella que la altura ontológica obtenida sea la definitiva. La debida y bien ordenada afirmación de los valores terrenos considerará éstos como participación en el valor de Dios y se opondrá a la divinización de tales valores.

El hombre que tiene siempre a Dios a la vista, valor supremo, sabe valorar debidamente las posibilidades, obligaciones y límites de la actividad cultural. Véase el tratado sobre la Creación. La afirmación de los valores terrenos es una actitud de alabanza a Dios y acción de gracias. Véanse los prefacios de la Misa.

§ 74

La hermosura de Dios

1. Según Santo Tomás (*Summa Theologica,* I, q. 5, a. 4; 39, a. 8), es hermoso lo que produce placer a la vista. Por consiguiente, la hermosura consiste en la proporcionalidad de las partes, en la integridad del conjunto, en la adecuación entre contenido y forma exterior perfecta. Dios es la hermosura, ya que es absoluta proporcionalidad a causa de su simplicidad y absoluta plenitud ontológica. Por eso produce un placer supremo en el que la contempla. *Ps.* 103, 1 y sigs.: «Yavé, Dios mío, tú eres grande. Estás rodeado de resplandor y majestad, revestido de luz como un manto.» Véase también *Sap.* 13, 1 y sigs. y los textos de Atenágoras y de San Gregorio de Nisa del § 73.

2. Dios es la hermosura primordial. Dios, causa creadora y meta final del mundo, es verdad absoluta y personal, bondad absoluta y asimismo hermosura absoluta y personal. En la Creación hay un resplandor de la hermosura de Dios. La hermosura divina es la justificación y el límite de nuestra afirmación de la hermosura terrena. Esta es el esplendor de la realidad creada por Dios, el cual es hermosura personal (*splendor veritatis*). Todas las cosas creadas por Dios son realmente hermosas, porque Dios las ha comunicado hermosura. Se opone a Dios tanto la actitud que autonomiza la hermosura divinizándola, como la actitud que la niega y condena. El pecado ha enturbiado la hermosura de lo creado, pero no la ha destruído. El pecado es la causa de la fealdad. La profanación del mundo ha sido la causa de su desfiguración. Pero también en este mundo puede percibir la hermosura de Dios el hombre de buena voluntad. Dios ha vuelto a santificar el mundo. Cristo ha comunicado al mundo un nuevo esplendor, añadiéndole al que ya tenía antes. La gloria de Dios que resplandecía en el semblante de Cristo se ha extendido sobre el mundo como un rayo de luz hermosa. En la glorificación de la naturaleza humana de Cristo apareció la gloria de Dios con toda claridad, a través de las formas de lo terreno, convirtiendo a éstas en su propia luminosidad. Desde entonces, el mundo está en el resplandor del cuerpo glorioso de Cristo. Sólo el ojo del creyente puede percibir esta hermosura. El creyente ve en realidad un rayo de la gloria de Cristo en todas las cosas.

3. La gloria de Dios que resplandece en el semblante de Cristo y el esplendor divino que Cristo esparce sobre el mundo son el fundamento del arte cristiano. La misión de este arte no consiste en representar objetos y temas de la fe cristiana, sino en hacer visible la gloria de Cristo. Mientras exista la forma actual del mundo, el arte cristiano tiene que consistir en alusiones. Todo lo terreno se encuentra en el mismo camino por el cual tuvo que andar Cristo para llegar a su gloria, en el camino de la Cruz. Cuando el mundo haya llegado hasta el fin de este camino, aparecerá sin velos la gloria de Cristo. Mientras tanto resplandece esa gloria en los objetos, pero se halla al mismo tiempo en un estado de ocultamiento. Por eso, el arte cristiano refleja la gloria y la Cruz al mismo tiempo.

El hombre que carece de la fe sólo ve en el mundo los restos de la hemosura primitiva de las cosas. No puede percibir el resplandor de Cristo, que es de naturaleza totalmente distinta. Pero aún como algo absoluto, a pesar de que no es más que algo provisorio, algo que alude a Dios. La hermosura de las cosas del mundo puede ejercer una influencia verdaderamente diabólica, fascinando al hombre (no sin culpa propia), cautivándola de tal modo, que el hombre se queda detenido en ella, en lugar de tender hacia Dios a través de ella (véase el § 30 y sigs.).

4. Para ilustrar lo dicho vamos a transcribir algunos textos sobre la hermosura de Dios y sobre la hermosura de las criaturas. San Agustín dice: «Por todas partes encuentra dolor el alma del hombre que no te posee a ti, en todas partes—fuera de ti y de sí misma—, aunque se detenga en las cosas más hermosas. Pues éstas no serían nada si no estuviesen en relación contigo. Todas nacen y desaparecen. Comienzan a ser, crecen y alcanzan un estado de perfección, y una vez alcanzado el estado de acabamiento empiezan a envejecer y desaparecen. Y lo que nace tiende hacia el ser—y cuanta más prisa se da por ser, con tanta más rapidez tiende hacia el no ser. Esta es la ley de su existencia. Este es el límite que tú les has puesto... ¡No seas loca, alma mía! No permitas que tu corazón oyente sea aturdido por el bullicio de la locura... Si encuentras cuerpos que te gustan, alaba a Dios por ellos y dirige tu amor hacia su creador para que tu gusto no la disguste. Si encuentras almas que te gustan, ámalas en Dios, porque también ellas son inconstantes y sólo en Él pueden encontrar un fundamento firme; de lo contrario se escaparían y llegarían a perderse. En Él has de amarlas, y arrastra tantas como puedas contigo hacia Él, y habla con ellas de la siguiente manera: amemos; Él es el que ha creado todo esto y no está lejos de ello. No lo creó, apartándose luego; todo lo que viene de Él sigue existiendo en Él. Piensa que es Él el lugar donde se puede gozar la verdad: está en lo más íntimo del corazón, pero el corazón se ha apartado de Él. Convertíos, infieles, y emprended el camino hacia vuestros corazones, y entregaos a Él, que os ha creado. Si fundáis en Él, tendréis fundamento fijo; descansad en Él y encontraréis descanso? ¿A dónde vais por el desierto? ¿Hacia dónde os dirigís? El bien que amáis, viene de Él; pero sólo en Él hay bondad y dulzura, y todo lo que viene de Él se convierte en amargura, como es justo, cuando no se ama debidamente, cuando se ama con un amor infiel. ¿Por qué corréis por vuestros caminos llenos de penalidades y dificultades? El descanso no está allí donde lo buscáis. En la cercanía de la muerte buscáis la vida bienaventurada; no está ahí. ¿Cómo iba a estar la vida bienaventurada en un lugar donde no hay vida?... En aquellos tiempos yo no sabía

esto. Yo sólo amaba hacia abajo, las cosas hermosas, e iba cayendo en lo profundo y decía a mis amigos: ¿No es acaso la hermosura lo que nosotros amamos? ¿Pero qué es la hermosura? Lo que nos atrae y nos une con las cosas que amamos. Pues no nos atraerían si no tuviesen buenas formas y careciesen de gracia... Pero yo no veía la raíz de toda la grandeza de tu arte y de tu hermosura, oh Dios mío todopoderoso» (*Confesiones,* lib. 4, cap. 10-13; véase *l. c.* lib. 4, cap. 16).

En uno de sus sermones sobre la infinitud de los atributos divinos, Newman expone cómo la hermosura divina es a la vez fundamento y relativización de toda la hermosura terrena (*Obras escogidas,* ed. por Laros; *Sermones del tiempo cat.,* trad. por E. Zimmer, 1924, 117-119).

Lucie Christine escribe lo siguiente (J. Bernhart, *Der stumme Jubel,* páginas 71-76): «Inmediatamente el Señor amado me descubrió su hermosura suprema, y mi alma quedó perdida en ella. En ella vi toda la hermosura creada. Vi allí la hermosura espiritual, la profundidad del pensamiento... el vuelo raudo del genio, la inspiración del arte... Vi la hermosura moral, el resplandor de lo bueno y puro. Vi la hermosura visible de la Creación: la hermosura del orden, de las proporciones, de la inmensidad; la hermosura de la armonía, de la forma y del color. No sé si puedo expresarme bien; pero todas estas cosas no las vi en sí mismas, tal como las vemos de ordinario, porque en aquel tiempo no era ni siquiera capaz de pensar en ellas; las vi más bien en su origen divino, y esto no es sino la hermosura divina. Yo vi esta infinita hermosura, la vi a ella misma, independientemente de todo lo que ha creado; pero yo no sería capaz de decir lo que es, pues, yo contemplaba y adoraba, sin comprender. Esto es todo lo que puedo decir: El alma conoce las propiedades de la fuente divina en las obras que emanan de ella, pero percibe con toda claridad que las obras pueden darnos una idea precisa de la fuente. Percibe que la hermosura increada derrama algo de su magnífico esplendor sobre las criaturas, y ve que Dios es en cierto modo la hermosura de lo que consideramos como hermoso. Esto es ya de por sí una visión admirable. Pero al mismo tiempo se revela al alma en la esencia divina misma aquella infinita hermosura, incomparablemente superior a la hermosura creada, a modo de resplandor indescriptible. Aquí se halla la cima de este misterio; arrebata el alma, y las fuerzas de ésta, sobrecogidas de admiración, quedan paralizadas ante él.

No es la primera vez que el Señor se ha dignado concederme la visión de la hermosura divina, pero lo mismo que ahora nunca he podido describirlo adecuadamente. Y además, tengo una cabeza tan dura y dispongo de una sensibilidad tan extraordinaria para percibir lo hermoso que me conviene que el buen Maestro grabe en mi alma los rasgos de la hermosura divina. Por eso todo lo que pertenece a la hermosura creada sólo ha de rozar mi corazón, sin dejar en él huella alguna que realmente se refiera a la criatura. Según mi parecer, el amor de la hermosura puede y debe conducir hacia Dios a través de tres estadios. En primer lugar ha de contribuir a que la parte superior del alma domine sobre la inferior; en segundo lugar nos enseña a adorar a Dios tal como se ha revelado en sus obras; por fin y en tercer lugar, gracias a ella las criaturas han de convertirse en un velo a través del cual aparece el Creador. Por desgracia, en su peregrinación desde lo creado hacia lo increado mi alma apenas si ha conseguido más que traspasar el primer estadio. En tiempos pasados.

todas las cosas hermosas que descubrían mis ojos me entusiasmaban apasionadamente y arrebataban mi alma. Cuando vi por primera vez el mar y la costa no pude menos de derramar lágrimas. Frecuentemente pasé allí horas enteras y contemplaba toda esta inmensidad; no podía expresar mis sentimientos, y los que me acompañaban me tachaban a causa de mi silencio. La música fué para mí una verdadera pasión, y todavía más el estudio; a ocultas he hecho muchas locuras por los dos. No me cansaba nunca de admirar las obras maestras a pesar de que no dispongo de capacidad alguna en lo que concierne a la pintura. No podría encontrar expresión alguna que fuese capaz de revelar el fuego con que lo hermoso inflamaba mi imaginación, y no consideraba como perjudicial este desenfrenado entusiasmo; al contrario, me entregaba a estas cosas con todas las fuerzas de mi voluntad. Mi alma desdichada se apartaba de ellas con el sentimiento del vacío y de la insuficiencia, pero precisamente por eso se lanzaba siempre de nuevo con energía ardiente hacia el ideal que tantos peligros encerraba para ella. Si hubiera anhelado menos lo hermoso quizá me habría contentado con las cosas visibles; pero lo mismo que el corredor, en el desenfreno de la carrera, va más allá de la meta, así mi alma se lanzaba hacia lo hermoso apenas lo había divisado y seguía buscando más allá de las cosas hermosas. Pero más tarde—guiado por un conocimiento que merece más fe que el mío, supe que esta tendencia de mi alma hacia lo hermoso e ideal me había preparado, sin que yo me diese cuenta de ello, a entrar en el camino por el cual Dios quería conducirme. Así viví hasta que llegó el día en que la primera llamada sobrenatural de Dios hizo que me entregase totalmente a Él... Los ojos de mi alma se abrieron y comencé, ¡oh Dios mío!, a sentir la alegría producida por tu hermosura patente en las cosas santas. En el Evangelio, en los salmos, en los ritos de la Iglesia descubrí un sentido y encanto divino antes relativamente encubiertos. Después, sólo elevé hacia ti la vista que has dado a mi alma para que pueda contemplar y admirar. Donde quiera que veía lo hermoso te buscaba a ti, Dios mío, y te he encontrado en todas partes. A todas las criaturas he preguntado por ti, y todas me han contestado: Aquí está Él. He preguntado al mar por ti... Me ha dicho que estás en sus abismos y haces que en su seno surja la vida. He preguntado por ti a sus costas acantiladas, y su orgullosa grandeza me ha contestado: Está aquí. Te he encontrado en la espesa sombra de los bosques; te he visto pasar en la rapidez del rayo, te he sentido en la lejana voz del viento, en el bramido del trueno y en el estruendo de la tormenta, y mi corazón no ha temblado, pues eras tú el que allí estaba. Te he saludado en las primeras horas del alba y en las horas del crepúsculo vespertino; te he sorprendido en la frescura del valle y en el suave murmullo de la fuente solitaria he oído tu voz. He reunido como en un collar los sonidos que miles de pequeños cantores entonan para alabarte. Mis ojos atónitos te han visto cuando diriges la vida inquieta del insecto, y con admiración ha descansado mi vista contemplando los misterios que tu sabiduría ha puesto en la vida de una flor...

He sentido tu presencia en la actividad misteriosa de las fuerzas naturales, en aquellas horas en que el calor rico y pesado parece adormecer la tierra, mientras que miles de ruidos casi imperceptibles llegan a nuestros oídos... Ahí están los gérmenes que empiezan a abrirse, las flores que abren sus pétalos, los seres diminutos que llaman y contestan en un rayo de sol.

Y, cada uno en su lenguaje, todos dicen lo mismo: Aquí está Él... Alabado sea Dios. He visto también, Señor, cómo la mirada de tu misericordia resplandecía en la luz de las estrellas, y su número y la inmensidad de sus distancias ha dejado de producir en mí sentimientos de terror, sino que han invitado mi alma a elevarse hasta su infinitud. Por fin te he contemplado en tus más perfectas palabras, en tus santos; he oído el himno que entonan en tu honor el heroísmo, el genio, la elocuencia, la ciencia y las artes. Te he visto, Jesucristo salvador mío, en la persona de los pobres, ancianos y desventurados; llevan el nombre noble que has dado a todo lo que sufre y llora. Te he buscado en la fuerza, en la inteligencia y energía de la juventud y de la edad madura, y temiendo encontrar desfigurada o mal conocida tu imagen, he seguido buscando y he buscado en obras y te he encontrado, Dios mío, en lo profundo de la mirada infantil... Así es, ahí estás tu presente, en el alma que nunca te ha causado tristeza; tú eres el encanto oculto que nos atrae en los seres inocentes, sola su debilidad no bastaría para despertar en nosotros tanto interés. Tú eres el que aparece en sus ojos puros, y tú reinas en estas almas donde todavía no ha entrado el pecado, sin tener que compartir con otro tu morada. Este es el primer cambio que Dios pordujo en mi alma, pero no era suficiente. Pronto empecé a sentir algo extraño, extraño para mí por lo menos. Todo lo que había admirado antes seguía pareciéndome tan hermoso como en tiempos anteriores, pero no me producía la misma alegría. Todo desapareció en mi alma cuando penetró en ella la mirada divina, lo mismo que las estrellas desaparecen en la luz del sol.»

§ 75

La dignidad de Dios

1. Lo mismo que en lo que concierne a la verdad, la bondad y la hermosura, nos referimos aquí a un atributo del Ser divino (dignidad ontológica) y no a un comportamiento moral, aunque la dignidad ontológica sea el fundamento de la moral. Decimos que es digno o noble un ser en sí perfecto, que realiza su esencia de un modo perfecto, correspondiéndole, por consiguiente, reconocimiento interno y actitud de respeto externo (véase R. Egenter, *Das Edle und der Christ,* 1936).

2. A Dios le corresponden dignidad, nobleza y majestad de modo supremo e incondicional, puesto que posee por derecho propio un ser perfectísimo, absolutísimo y totalmente independiente; es decir, de una manera lo más perfecta posible. Es Yo personal que se posee a sí mismo con amor íntimo y conciencia clarísima, estando nosotros obligados a adoptar ante Él una actitud de reconocimiento y respeto incondicionales.

En primer lugar, Dios mismo abarca su ser con actitud de respeto supremo e inmutable. La norma de esta su propia actitud ante su ser la encuentra en sí mismo y no fuera de sí. Dios es su propia dignidad y, al mismo tiempo, la actitud que ante ella adopta. Las dos son una sola y misma realidad. Dios es, pues, dignidad y majestad personal, subsistente, poseyéndose y afirmándose a sí mismas. Si con el nombre de honor designamos la riqueza axiológica propia, su conocimiento y la disposición a obrar responsablemente en conformidad con ella, así como el reconocimiento de los valores propios por parte de los otros, entonces es Dios su propio honor; más aún: Dios es el honor en persona y subsistente.

3. La dignidad de Dios es intangible y sacrosanta, convirtiéndose así en santidad. Dios, que es su propia dignidad, no puede rebajarse, no puede renunciar a su honor, no puede comportarse vilmente, puesto que no puede dejar de ser.

4. Frente a las criaturas, la dignidad de Dios aparece bajo la forma de majestad, superioridad, dominio, gloria y poderío. Todo lo extradivino debe adoptar ante la santidad e intangibilidad de Dios la actitud de incondicional e inmutable veneración y sumisión, o sea, la actitud de respeto (amor respetuoso, respectivamente, temor amoroso) y adoración (Hello: «Sobre la tierra hay un solo problema, el problema de la adoración»). Cuando en la desobediencia y desprecio nos negamos a adoptar esta actitud, nos ponemos en oposición con la santidad y majestad sacrosantas de Dios («injuriar» a Dios; véase el tratado sobre la finalidad de la Creación).

Noulleau escribe lo siguiente en su obra *Geist des Christentums*: «Me acuso de no haber adorado nunca como debía; me acuso de que hasta desconocía la palabra adoración. Mientras que yo pensaba en muchos actos de piedad, no tenía en cuenta casi nunca la adoración. ¿Cuándo hubiera pensado en adorarte y hablado de ello?» Bremond escribe sobre este punto (*Das wesentliche Gebet*, 1936, págs. 114 y sigs.): «Nos referimos a una adoración que primordialmente, fervientemente, constantemente y, por decirlo así, de un modo divinísimo, se dirige hacia Dios, hacia su grandeza, infinitud, incomprensibilidad e intengibilidad.» (Véase el *Te Deum.*)

5. Como todo ser creado es una participación en la verdad-ser, bondad-ser y hermosura-ser de Dios, del mismo modo todo ser creado es también una participación en la nobleza, dignidad

y majestad de Dios. La medida de la dignidad creada corresponde a la medida del ser de cada criatura, a la mayor o menor semejanza con el Ser divino. El ser se encuentra en las personas de un modo más perfecto que en los seres impersonales, que son cualitativamente, y en virtud de su estructura interna, distintos de aquéllas. Por consiguiente, a las personas les corresponde mayor dignidad, honor y majestad que a los seres impersonales. Más aún: las personas poseen un núcleo íntimo e intangible, fundado en la idea y voluntad divinas, y una nobleza que se deriva de ese núcleo y que debe ser respetada tanto por cada una de las personas mismas como por los otros. Lo contrario sería rebajamiento y falta de respeto y consideración. Al mismo tiempo aparece con toda claridad que sólo en Dios podemos comprender, valorar y afirmar nuestra propia dignidad personal. La actitud de respeto y consideración ante Dios es el fundamento seguro del respeto que nos debemos a nosotros mismos (Goethe: «El respeto a sí mismo es el primero de los preceptos») y que debemos a los demás. El honor, entendido en sentido de valor interno y conciencia de tal valor, y en el sentido de respeto que nos deben los otros y de respeto al valor de los otros, se funda en el honor de Dios; es decir, en el Ser divino, perfecto, que se posee a sí mismo, y en la actitud que adoptamos ante Él. Nuestra mayor dignidad se deriva de nuestra unión graciosa sobrenatural con Dios. (Véase el Tratado sobre la Gracia.)

6. La Sagrada Escritura describe con frases rebosantes de vida la dignidad y majestad de Dios, su superioridad y poderío, y al mismo tiempo nuestra dependencia con respecto a Él... Véase, por ejemplo, *Iob*. 38, 1-42; 6; *Ps*. 29; *Ps*. 98; *Ps*. 104; *Eccl*. 43; *Is*. 45. Dios es el Señor absoluto y universal. «Señor es su nombre» (*Ex*. 15, 3). Se enseña la majestad de Dios sobre todo en los pasajes en que se dice de Él que es el Señor de todo lo creado (*I Tim*. 6, 15).

Iob, 1, 20: «¿Quién es ése que oscurece la Providencia con palabras vacías de saber? Cíñete, pues, como varón tus riñones, voy a preguntarte, y tú me instruirás. ¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Indícalo si tienes inteligencia. ¿Quién señaló sus dimesiones si lo sabes o extendió sobre ella cordel? ¿Sobre qué fueron asentados sus basamentos, o quién colocó su piedra angular sobre los cantos a coro de las estrellas de la mañana y mientras clamaban los hijos de Elohim? ¿Quién encerró con puertas el mar, cuando barboteando salía del seno materno, cuando le puse una nube por vestido y un nubarrón por pañales? Luego le tracé mi lindero y pú-

sele cerrojo y puertas. Y dije: "Hasta aquí llegarás y no continuarás; y aquí se romperá la soberbia de sus olas." ¿Has mandado, en tu vida a la mañana, enseñado a la aurora su lugar, para que coja los extremos de la tierra y sean sacudidos de ella los malvados? Vase cambiando como la arcilla de un sello y se presente como vestido. Entonces niégase a los malos su luz y el brazo levantado se quiebra. ¿Llegaste tú hasta las fuentes del mar y en el fondo del océano te paseaste? ¿Se te han mostrado las puertas de la muerte y las puertas de las sombras viste? ¿Has considerado las extensiones de la tierra? Indícalo si la conoces toda. ¿Por qué camino habita la luz? Y las tinieblas, ¿cuál es su sitio para que las conduzcas a su seno y les enseñes los senderos de su casa?»

§ 76

La santidad de Dios

1. La santidad divina es síntesis y coronación de todo lo que venimos diciendo sobre la «estructura» de la vida divina. No entendemos aquí la santidad en sentido moral, sino en sentido ontológico. Cierto es que ésta debe ser considerada como el fundamento de la santidad entendida en el sentido de perfección moral. La santidad entendida en sentido ontológico se manifiesta bajo la forma de actividad moral y ésta se deriva de la santidad entendida en el sentido de cualidad ontológica. La una no se puede separar de la otra. El concepto de santidad comprende las dos. De este concepto homogéneo y amplio vamos a entresacar la santidad entendida en sentido ontológico. De la santidad divina entendida en sentido moral trataremos cuando nos ocupemos de la voluntad divina. Como quiera que las dos formas de santidad van unidas de un modo íntimo, no se pueden separar la una de la otra en la exposición. Pero en este lugar el acento recae sobre la santidad ontológica.

2. La santidad considerada como atributo ontológico es el modo de existencia de Dios. Cuando decimos de Dios que es santo, queremos decir que es distinto de las criaturas, distinto de todo lo que conocemos mediante la experiencia, que es superior a los hombres y a las cosas, que da su forma a la Naturaleza y a la Historia, obrando libre y autocráticamente. La superioridad y trascendencia de Dios se manifiestan bajo dos formas: bajo la forma de majestad sacrosanta, inaccesible, terrible y amenazante, y bajo la forma de poder atrayente, beatíficamente bueno y benéfico; bajo la forma de juicio y justificación, de justicia y de amor

(véase R. Otto, *Das Heilige,* 1939; Hessen, *Das Heilige,* 1936). La santidad de Dios despierta en el hombre sentimientos de temor y de amor, de estremecimiento y fascinación. Le aparta de Dios y le atrae hacia Él. Estas actitudes se juntan y potencializan en la adoración. La adoración es la actitud con que el hombre responde a la santidad de Dios.

3. *a*) En la revelación del Antiguo Testamento la «santidad» aparece como el principal atributo divino. Es omnipotente superioridad, majestad y absoluta independencia. No es un atributo cualquiera junto a todos los demás. Es más bien el atributo en virtud del cual Dios aparece como tal. Compenetra y da forma a todas las demás cosas que podemos afirmar de Dios. Para expresarla, la Escritura usa sobre todo las imágenes de «trono» y «morada celestial». Ya se dijo en otro lugar que con estas imágenes no se afirma que Dios dependa del espacio. Con ellas se manifiesta la superioridad y trascendencia divinas, una cualidad de Dios y no un aspecto cuantitativo divino. Por eso carecen de sentido y son meras locuras las burlas de David Friedrich Strauss y de sus seguidores cuando afirman que Dios ha perdido su habitación celestial a causa de los progresos de las ciencias naturales y de la técnica, puesto que el hombre ha llegado a conquistar para sí mismo los espacios que antes pertenecían a Dios. Precisamente con la palabra cielo se piensa en la trascendencia de Dios, debido a la cual el hombre no puede ni buscarle ni encontrarle con los medios de las ciencias naturales.

La santidad de Dios se manifiesta en su actividad. En sus obras se manifiesta Dios como un ser que trasciende todo lo creado, que es interna y esencialmente distinto de esto, que está rodeado de misterio, que juzga y da la gracia, que debe ser venerado, temido y amado por el hombre. Nadie puede compararse con Él (*Is.* 40, 25). Su actividad es tan distinta de la del hombre, que cuando interviene en la Historia como sujeto operante los hombres tienen que conceder y confesar: Esto lo ha hecho el Señor. En tal actividad se manifiesta como santo, como un ser infinitamente distinto de todos los hombres (*Is.* 41, 8 y sigs.). Revela que es Dios y no un hombre, el santo en medio del pueblo (*Os.* 11, 9). La revelación de la santidad es idéntica a la revelación de la divinidad (*Is.* 40, 25). La santidad es el misterio de Dios (*Is.* 45, 15). El nombre de Dios, es decir, el nombre con que se le revela al hombre la esencia divina, es «santo» (*Lev.* 20, 3; 32, 2). Por eso,

cuando Dios dirige su palabra a los hombres (*Ps.* 105, 42), cuando les envía su Espíritu (*Ps.* 51, 13; *Is.* 63, 10-19), es decir, cuando sale de su inaccesibilidad, manifestándose a los hombres, entonces éstos experimentan que es santo, que es el que juzga y santifica, el que sana y salva. Jura por su nombre (*Am.* 4, 2; *Ps.* 60, 8; 89, 36; 108, 8), por su esencia infinitamente superior a todo lo creado. Se ofrece a sí mismo como garantía de sus afirmaciones. No puede nombrar ningún otro testigo ya. No puede ir más allá.

Concretamente la santidad de Dios se manifiesta como amor digno de ser venerado, y aun terrible, como amor redentor y salvador. «¿Quién como Tú, oh Yavé, entre los dioses? ¿Quién como Tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios?» (*Ex.* 15, 11; véase *Ps.* 89, 9; *I Sam.* 6, 20; *II Sam.* 6, 6 y sigs.). Cuando Dios manifiesta su presencia, miedo y terror se apoderan del hombre (*Ex.* 3 y 4). Cuando Isaías fué elegido profeta, vió a Dios sentado en un trono elevado y sublime. La cola de su vestido llenaba el Templo. Los serafines estaban de pie ante Él. Cada uno de ellos tenía seis alas. Con dos se cubrían el semblante, con dos los pies y con las otras dos flotaban en el espacio. El uno decía al otro: Santo, santo, santo es el Señor de los Ejércitos. Toda la tierra está llena de su gloria. En aquel momento Isaías percibió un sacudimiento que se continuó en el temblor desde el dintel de la puerta. Experimentó la diferencia que había entre Dios y él, y creyó tener que sucumbir de miedo y espanto (*Is.* 6, 1-6). Como lo demuestra esta descripción, la gloria de Dios está en relación con su santidad. Es su manifestación y efecto. Ante el Dios santo el hombre cae de rodillas para ensalzar y adorar». «Dios reina, temen los pueblos, tiembla la tierra. Grande es Dios en Sión, excelso sobre todos los pueblos. Alabado sea tu grande y terrible nombre: es santo» (*Ps.* 99, 1-9 (véase *Ps.* 33, 21; 103, 1; *Is.* 8, 12 y sigs.; 29, 23).

El nombre de Dios tiene que ser santificado. Los hombres deben tomar en serio a Dios. Su voluntad ha de ser respetada (*Is.* 29, 21-24; 8, 11-13; *Ps.* 111, 9; *Is.* 1, 4; 5, 24; 30, 11-15; 48, 17 y sigs.; *Ex.* 39, 25-29). La veneración que debemos a Dios no tiene que ser consagrada a ningún otro ser. Porque sólo Dios es el Santo. La idolatría es un sacrilegio e injuria contra Dios (*Deut.* 6, 4; 23, 18; *Ez.* 20, 39-41; 36, 29-35; *Os.* 5, 3; 6, 10; 9, 4).

Cuando el hombre profana el nombre de Dios, es Dios mismo el que vuelve a santificarlo. Revela a los pueblos su santidad,

excelsitud e intangibilidad, ejerciendo poder y señorío (*Is*. 5, 16; *Ez*. 20, 41; 28, 22-25; 36, 23; 38, 16; 39, 21-29; *Núm*. 20, 13; *Lev*. 10, 3; *Ex*. 29, 43; 22, 32). Hace que los pueblos experimenten su santidad manifestándose como Señor que no es responsable ante nadie de sus obras, que no puede ser juzgado por nadie, condenando la infidelidad y la soberbia (*Is*. 10, 21; 4, 3; 5, 16; 6, 5; *Os*. 5, 3; 6, 10; 9, 4). El «Santo» se convierte en llama que devora todo lo profano (*Is*. 10, 16).

Pero los juicios de Dios son los juicios de la gracia. Tienen fuerza creadora y vivificadora. La santidad de Dios se manifiesta como *amor* que transforma y crea de nuevo. Es lo más incomprensible en Dios. La santidad de Dios encierra en sí el amor creador que puede matar, pero que también puede dar vida (*Os*. 6, 1 y siguientes; 14, 9). Ningún hombre es capaz de lo que Dios puede en virtud de su santidad, es decir, no es capaz de amar la naturaleza pecadora; por eso sigue subsistiendo la oposición entre Dios y el hombre precisamente en el amor que suprime esa oposición. En el amor, al acercarse al hombre manifiesta Dios su excelsitud con respecto al hombre (véase *Is*. 41, 14; 4, 3-14; 45, 18 y sigs.; 47, 4). Por eso, su santidad no sólo produce miedo, sino que es también la madre de la fe, de la confianza, del amor y de la alegría. (*Ps*. 33, 21; 103, 1; *Os*. 11, 9; *Num*. 20, 12; *Is*. 10, 20; 17, 7; 29, 19; 31, 1; 41, 14-16, 43, 3-14; *Hab*. 1, 12). Se burlaría de Dios el que en lugar de poner en él su confianza la pusiese en caballos y carros (*II Reg*. 19, 22; *Is*. 37, 23).

Si Dios es santo, será también santo todo lo que le pertenece: el templo, el altar, el sábado, la alianza, el pueblo, el cielo, los ángeles.

b) El Nuevo Testamento no llama a Dios santo con tanta frecuencia como el Antiguo Testamento. No obstante, también en él la santidad divina lo domina todo. Entre los textos que expresamente dan testimonio de la santidad de Dios enumeramos los siguientes: La exclamación de los serafines que oyó Isaías resuena también en el cántico ininterrumpido de los cuatro vivientes, de quienes habla el Apocalipsis de San Juan (4, 8 y sigs.). La escena pasa en el cielo, en el espacio trascendente reservado para Dios, en el cielo que pertenece a la esfera de lo santo. Se dice de Dios que es el todopoderoso, el que era, el que es y el que vendrá. La omnipotencia y la eternidad son, pues, notas esenciales de la santidad. El santo vengará la sangre de los mártires. Si se calla

todavía y deja que las cosas sigan su camino como si no existiese, lo hace porque quiere que se complete el número de los testigos elegidos (6, 10 y sigs.). Como misterio de Dios aparece la santidad en el Evangelio de San Juan cuando Cristo ruega por sus discípulos: «Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado» (17, 11). En su cántico de alabanza al poder y grandeza de Dios, a su justicia y a sus juicios y a su eterna felicidad, María intercala la siguiente confesión de fe: santo es su nombre (*Lc.* 1, 49). San Pedro exhorta a los lectores de su epístola que sean santos, conforme a la santidad del que les ha llamado (*I Pet.* 1, 15). En el Padrenuestro los cristianos piden que sea santificado, venerado y adorado el nombre de Dios, es decir, la esencia de Dios, el Yo divino que se cuida de nosotros.

La santidad de Dios ha aparecido visiblemente en Cristo, que es el «Santo de Dios» (*Mc.* 1, 24; *Lc.* 4, 35; *Io.* 6, 69); es decir, el que pertenece a Dios, el enviado divino. Con esta denominación se expresa que Cristo es de arriba, no de abajo, que es infinitamente superior al hombre, que es de naturaleza divina. La palabra en cuestión da testimonio de la divinidad de Cristo (véase *Lc.* 1, 35; *Apoc.* 3, 7; 6, 10). De Cristo se dice también que es el «siervo santo (de Dios)» (*Act.* 3, 14; 4, 27-30). Esta expresión indica que ha sido santificado, que ha sido escogido para la obra mesiánica, para el sacrificio; más aún, indica que Cristo mismo es la víctima santa que se ha ofrecido para redimir los pecados del hombre (véase *Hebr.* 9).

De la gloria de Cristo da testimonio el Espíritu Santo, a quien Él envía (*Io.* 15, 26). Es santo este Espíritu por ser Espíritu de Dios y no de los hombres.

El día de Pentecostés el Espíritu Santo descendió sobre todos los que estaban reunidos en Jerusalén, convirtiéndolos en su santo templo (*Act.* 4, 27, 30 y sigs.). Ha creado en ellos la vida de Cristo. De este modo surgió una nueva comunidad santificada en Jesucristo (*I Cor.* 1, 2; 3, 17; *Phil.* 1, 1; *Eph.* 2, 21). Esta comunidad es santa porque ha sido escogida por Dios que la ha sacado fuera del mundo, en tanto que éste está sometido a la ley de su autocracia (*I Pet.* 2, 9; *Rom.* 6, 15-16; 15, 25; 1, 7; *I Cor.* 1, 2; 16, 1; 15, 16; *II Cor.* 8, 4; *Eph.* 1, 1, etc.). En estos textos, la palabra «santo» tiene el sentido de «llamado», «elegido» (*Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 2-24). Santa es, en primer lugar, la comunidad de los cristianos, el pueblo que Dios ha escogido, el Pueblo de Dios neotestamentario, que es el heredero del pueblo de Dios del An-

tiguo Testamento. Es un pueblo santo porque no ha nacido ni vive conforme a las leyes de la historia terrena, sino que ha sido formado por el Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo (*I Pet.* 2, 9 y sigs.). En él va impresa la imagen de Cristo. Sus miembros son santos a causa de su pertenencia a la comunidad santificada, porque pertenecen a una comunidad santificada (*Phil.* 4, 21). En el bautismo, el Espíritu Santo les signa con el sello de Cristo. Los santos forman una comunidad que ha sido creada en el sacrificio de Cristo (*Col.* 3, 12; *Rom.* 12, 1; 15, 16). El que pertenece a ella es ofrenda expiatoria. Los «Santos», los llamados y consagrados por Dios toman parte en la gloria de Dios. Esta es su herencia (*Eph.* 1, 18; *Col.* 1, 12). La santidad de los que pertenecen a Cristo es una determinación y nota de su ser. No obstante, este atributo ontológico es el fundamento de un nuevo comportamiento, correspondiente al modo nuevo de ser. La santidad ontológica, la pertenencia a Dios tiene que manifestarse en una actividad del mismo orden y categoría. Pero la primera permanece aun cuando falte la segunda (*I Pet.* 1, 15 y siguientes; *Eph.* 4, 12; *Rom.* 1, 24; 6, 19; 15, 25; *I Cor.* 16, 15-20; *II Cor.* 8, 4; 9, 1; 13, 12; *Eph.* 5, 5; *I Thess.* 5, 26, etcétera). Véase el Tratado sobre la Gracia y el § 97. Véase también Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre,* 1938, págs. 25 y sigs.; J. Dillersberger, *Das Heilige im Neuen Testament,* 1926; artículo hagios en *Wörterbuch zum Neue Testament,* I, 87-112, por Procksch.

Después de haber expuesto la estructura de la vida y ser divinos, vamos a comenzar con el estudio de la vida divina misma. Trataremos de dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo es la vida cuya estructura hemos venido describiendo hasta ahora, es decir, la vida divina simple, eterna, inespacial, inmensa, infinita, perfecta, noble y santa?

SUBSECCIÓN SEGUNDA

El contenido de la plenitud vital divina

§ 77

Dios vivo considerado como vida del espíritu subsistente y personal

1. Hemos tratado hasta ahora de conocer la estructura del ser divino absolutamente perfecto y trinitario. En lo que concierne al contenido de su perfección, conviene observar que éste consiste principalmente en el hecho de que Dios es espíritu vivo o vida espiritual.

2. *Dios vive* (dogma). *Vaticanum,* S. 3, cap. 1; D. 1.782.

a) Dios se manifiesta como ser vivo en la Creación y en la Revelación sobrenatural, especialmente mediante la Encarnación de su Hijo, en el cual Dios entra como sujeto activo en la Historia humana.

La Escritura afirma expresamente que es un ser vivo; más aún: la plenitud de la vida, vida primordial y subsistente, fuente de la vida. El Dios vivo habla con voz alta y perceptible en el fuego y en las nubes que anuncian la tormenta (*Deut.* 5, 23). Los asirios y los filisteos son castigados por haber tenido la osadía de ofender al Dios vivo (I *Sam.* 17, 26-36; *IV Reg,* 19, 4-16; *Is.* 37, 4-17). Podemos experimentar su vitalidad en la fuerza bélica y en las victorias que Él reparte (*II Sam.* 22, 47; *Ps.* 16, 47). Se manifiesta en la ayuda que presta a los necesitados. Confiando en ella, podemos dirigir nuestras peticiones al Dios vivo, del cual están sedientos nuestros corazones (*Ps.* 42, 3; 84, 3). San Pedro confiesa que Cristo es el Hijo del Dios vivo (*Mt.* 16, 16). En nombre del Dios vivo se exige de Cristo que diga si es el Hijo de Dios (*Mt.* 26, 63). Cuando los habitantes de Listra quieren ofrecer sacrificios a Pablo y Barnabás, éstos les dicen que deben abandonar a los dioses vanos, confesando al Dios vivo. Como anuncia San Pablo, ha mostrado su vitalidad creando el cielo, la tierra, el mar y todo lo

que hay en ellos, dando testimonio de sí mismo en la Historia al otorgar al hombre lluvia y tiempos fecundos, alimento y alegría (*Act.* 14, 15). De los justificados se dice que son hijos de Dios (*Rom.* 9, 26).

b) Dios ha creado también la vida humana. Esta se conserva en la decisión en favor de Dios y en la unión con Él. La pierde el que se decide contra Dios. La muerte es una alusión al hecho de que el hombre vive apartado de Dios (*Gén.* 2, 7; 2, 17; 3, 19). Dios exclusivamente es el Señor de la vida y de la muerte (*Deut.* 32, 39 y sigs.; *Lc.* 12, 20; *II Cor.* 1, 9; *Iac.* 4, 15), lo mismo que es también juez de los vivos y muertos (*I Pet.* 4, 5; se dice lo mismo de Cristo en *Act.* 10, 42; *II Tim.* 4, 1). Puede resucitar a los muertos y comunicar la vida; también el Hijo da vida a quien quiere (*Io.* 5, 21; *Rom.* 4, 17). Un testimonio impresionante de la fuerza divina creadora de vida es *Ez.* 37, 1-10.

El espíritu de Dios es un espíritu dispensador de vida (*I Cor.* 15, 45; *Io.* 6, 63). Sin Dios no hay vida alguna (*Iob.* 34, 14 y siguientes; *I Tim.* 6, 13). Cuando oculta su semblante, el espanto se apodera del hombre; cuando retira su aliento, los hombres sucumben y se convierten en polvo (*Ps.* 104, 29). Porque Dios es el dispensador de la vida (*Ps.* 36, 11). Pero a pesar de que la vida humana esté a la disposición del Dios trascendente, podemos estar seguros de que Dios no quiere la muerte, sino la vida (*Ez.* 18, 23-32).

c) La vida humana se halla siempre amenazada por peligros, hay que conservarla con alimentos, no es más que una muerte retardada; la vida de Dios es primordial e indestructible (*Deut.* 8, 3; *Io.* 5, 26; *Lc.* 12, 15). La vida de Dios es eterna e inmortal (*Apoc.* 4, 9 y sigs.: 10, 6; 15, 7; *I Tim.* 6, 16). Dios es la vida, vida eterna e infinitamente perfecta (*Io.* 5, 26; *Act.* 14, 15; *Io.* 5, 20). La vida de Dios no es un ciego y oscuro instinto o impulso, no es un río desbordado, sino claridad, luz y amor. En Dios son cosas idénticas la vida, la luz y el amor (*I Io.* 1, 5; 4, 15; *Io.* 1, 4).

d) Cristo manifiesta la vida divina (*II Tim.* 1, 10). Tiene la vida en sí mismo, lo mismo que el Padre (*Io.* 5, 25; 6, 27; *I Io.* 1,

1 y sigs.; 5, 11-20). Éste ha concedido al Hijo que tenga la vida en sí mismo. Por eso, el Hijo es vida, verdad y camino (*Io.* 14, 6). La muerte corporal no destruye en Él la vida divina. Su resurrección pone de manifiesto que su vida divina es inexhaustible. Es el fundamento de nuestra esperanza en una vida eterna. Cristo ha venido al mundo para que poseamos la vida, para que la poseamos con plenitud. El Espíritu Santo la infundirá a los fieles cuando Cristo haya ascendido a los cielos (*Io.* 16, 14; *Theologisches Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), II, 833 y siguientes). (Véase la Cristología y los Tratados sobre la Gracia y la Muerte.)

3. La vida de Dios es *distinta* de la vida creada. No es solamente más intensa, poderosa y larga, sino intrínsecamente distinta.

Grosche (en *In glaube*, cuad. 12, págs. 3 y sigs.) presenta la siguiente explicación analógica: «La vida es un misterio que nuestro entendimiento no puede comprender. Después de las tentativas de los últimos decenios emprendidas con el fin de elucidar el misterio de la vida, ha sido preciso volver hacia las enseñanzas de Santo Tomás. Según él, no podemos decir cuál es el núcleo de la vida y en qué consiste la esencia de ésta; sólo conocemos sus manifestaciones. Decimos que hay vida allí donde una cosa no obra impulsada por fuerzas exteriores, donde la actividad proviene de la propia interioridad y vuelve hacia ella, o sea, donde la actividad está al servicio de la autoafirmación y de la evolución propia. La actividad vital es, pues, una actividad inmanente. Además, la vida no es solamente un conjunto de fenómenos; es también una realización de contenidos, una apropiación de valores. Como quiera que es distinta la fuerza de la autonomía vital, existen también distintos grados de autorrealización. La vida es tanto más fuerte cuanto más inmanente es la actividad. La medida de la autoposesión es también medida de la vida. La vida abarca en un arco imponente el reino de las plantas, de los animales y de los hombres. La planta depende totalmente del mundo ambiente, del terreno, del aire. De su interior proviene solamente el modo según el cual se asimila los elementos estructurativos. El animal es señor del espacio en proporciones ya mayores. En el hombre encontramos el grado supremo de realización de la autoposesión y de la actividad autónoma que de ella se deriva. El hombre no está sometido a muchas de las condiciones que determinan con absoluta necesidad la vida de la planta y del animal. Según Santo Tomás, las fronteras infranqueables del hombre son las siguientes: las normas supremas del pensamiento y las normas supremas de la actividad. Dentro de estas amplias fronteras se determina a sí mismo conforme con las exigencias de su esencia. Pero por amplio que sea el espacio dentro del cual el hombre puede moverse, está éste sometido a las imposiciones de realidades y valores que no dependen de su voluntad, sino que ejercen sobre

él su dominio. La vida humana consiste en la realización de contenidos y valores. Las dos cosas son elementos esenciales de la vida del hombre; por una parte, tensión de las fuerzas procedente del interior; por otra parte, estructuración del interior mediante la realización del mundo de los valores. En el orden de esta última se encuentra el intercambio con un tú. Donde hay vida humana aparece necesariamente la comunidad viva. La autoposesión, autoafirmación y actividad autónoma alcanzan en el hombre un grado supremo, el más alto entre todos los que pueden escalar las criaturas corporales. Más allá de los fronteras que limitan la vida humana se halla la vida ilimitada. Dios es con respecto al mundo el ser totalmente distinto, por decirlo así. Por eso la vida no es el grado más alto posible de la vida humana. Está más allá de todas las realidades de las cuales decimos que viven. El misterio de que va rodeada siempre la vida se presenta en Dios bajo una forma de suprema intensidad. No obstante, las experiencias obtenidas en la esfera de lo terreno nos permiten formarnos una idea análoga de la vida divina. Dios no está sometido a norma alguna. Se posee a sí mismo con absoluta independencia e intimidad. Por eso, todas sus actividades se derivan del interior. Nada ni nadie puede obligarle o seducirle a ejercer una actividad. También viene de dentro el contenido en que se confirma su fuerza vital. Dios mismo es su contenido vital. Dios es su propia vida. Esta vida no es ni débil, ni floja, ni impotente. Es una vida intensa y desbordante, fecundamente activa, una vida extremadamente consciente, despierta y bienaventurada. La vida de Dios no brota de un fondo oscuro y material. La vida divina se realiza divinamente, es decir, bajo la forma de conocimiento y voluntad. Que la vida espiritual divina no es un estado de desanimación y languidez lo pone de manifiesto el hecho de la Trinidad. Esta demuestra que el conocer y la voluntad de Dios son realidades vitales, de fuerza imponente y grandiosa, de fecundidad desbordante.»

4. La vitalidad y fecundidad del espíritu divino, cuya fuerza vital es superior de modo infinito a todo lo creado, demuestra que el espíritu no es el enemigo de la vida, sino su manifestación suprema y su más firme seguridad. Se equivoca la filosofía de la vida (Nietzsche: «La vida es más sabia que el espíritu»; Bergson, Scheler, Klages, Prinzhorn, Strich, etc.), al afirmar que el espíritu es el enemigo radical de la vida. Según esa filosofía, la vida será lo joven, original, fuerte y enérgico, lo creador y sano, mientras que el espíritu será una realidad lánguida, paralizante, envejecida. Estos reproches dirigidos contra el espíritu pueden ser considerados como acertados si con la palabra espíritu se designa el entendimiento que se ha separado de la totalidad humana, y que tiende a describir y a expresar el ser total, incluso el ser del hombre, mediante fórmulas matemático-metafísicas. Pero el espíritu entendido en este sentido no es más que una ridícula caricatura del verdadero espíritu. Este no se separa de la totalidad humana,

la cual comprende también el cuerpo, el ánimo y la voluntad. Es justamente lo contrario. La hostilidad contra el espíritu destruye no sólo la vida de éste, sino toda forma de vida. Cuando el espíritu deja de dominar, aparecen las fuerzas oscuras y pululantes, cuyo punto de culminación son «la bacanal, el éxtasis diabólico, las fiestas orgiásticas de Dionisio e Istar, el erotismo sensual, la fuerza sin la luz del pensamiento, el desorden, el sanatismo, el caos final» (Engert, *Der Gottesgedanke im modernen Denken,* 1932).

5. La vida de Dios es una vida de luminosísima claridad, de intensa intimidad,; es luz, fuego y fuerza (Büchner, *Vom Adel des Menschengeistes,* 1936). La vida divina está caracterizada por la estructura del ser divino arriba descrita. Es, pues, una vida simple, infinita, inmutable, perfecta y bienaventurada. Dios no sólo tiene vida, sino que es vida subsistente, la vida en persona, la vida considerada como Yo personal. Más aún: Dios es vida bajo la forma de Yo trinitario, bajo la forma de Padre, Hijo y Espíritu Santo. El Dios vivo es un Dios trino y uno. Su vida es realización vital trinitaria (R. Guardini, *Lebendiger Geist,* en *Unterscheidung des christlichen,* 1935, 151-176).

San Agustín describe la vida divina con los siguientes trazos (*De Trinitate,* lib. 15, cap. 5; BKV, XII, 259 y sigs.): «Lo que en Dios llamamos vida es su esencia y naturaleza. Dios no es vivo mediante una vida. No se parece a la vida del árbol, el cual no tiene ni razón ni sentidos. Tampoco se parece a la vida del animal. La vida de los animales tiene cinco sentidos, pero carece de razón. La vida que es Dios lo percibe y lo ve todo... Expresamos un solo e idéntico estado de cosas cuando decimos de Dios que es eterno, o inmortal, o incorruptible, o inmutable. De igual modo se quiere decir lo mismo cuando se afirma que es vivo o cognoscente, lo que significa, sin duda alguna, sabio. No ha adquirido la sabiduría misma. De la vida se dice también que es fuerza, poder, o hermosura.»

6. En cuanto que Dios es el fundamento y sostén de todas las otras formas de vida, debe ser considerado como vida primordial y como vida universal. He aquí lo que dice San Agustín (*Confesiones,* 4, 6): «El alma es la vida de los cuerpos; y más noble y más real que los cuerpos es la vida de los cuerpos. Pero más que el alma eres tú. Tú eres la vida de las almas: la vida de la vida. Vives en ti mismo y no cambias, Tú, vida de mi alma.»

La vida de Dios es un solo acto de suprema interioridad, plenitud, fuerza y fecundidad. Para comprender la riqueza de su contenido tenemos que considerarle desde distintos ángulos. Siendo

la vida de Dios una vida puramente espiritual, puede ser considerada como vida de conocimiento y de voluntad, conforme a las dos formas fundamentales de la vida espiritual humana. Al proceder de esta manera tenemos que guardarnos mucho de creer que en Dios el conocimiento y la voluntad o el amor marchan paralelamente por caminos distintos. Son un solo acto, subsistente y existente, considerado por nosotros una vez desde el punto de vista del conocimiento y otra vez desde el punto de vista del amor y la voluntad.

CAPITULO PRIMERO

LA VIDA DIVINA CONSIDERADA COMO RAZON PERSONAL

§ 78

Realidad y perfección de la razón divina

1. En oposición a las doctrinas panteísticas, según las cuales el Dios inconsciente se convierte en el hombre en Dios consciente, el Concilio Vaticano definió que Dios posee una razón infinita (S. 3, cap. 1; D. 1.782).

2. La Sagrada Escritura testifica que el saber de Dios es ilimitado, superior a todo el saber humano, y, por consiguiente, misterioso e inescrutable; es una comprensión infalible que penetra en lo más profundo del ser, es omnisciencia que abarca toda la realidad. En su himno, Ana alaba al Señor y afirma de Él que es omnisciente, debiendo enmudecer ante Él las palabras altaneras (*I Sam.* 2, 3). He aquí lo que dice Job de la sabiduría de Dios en su descripción de la majestad divina (28, 21-27): «Se oculta a los ojos de todos los mortales y aun a las aves del cielo está vedada. El infierno y la muerte dicen: Sólo de ella sabemos por su fama. Dios es el que conoce sus caminos, Él sabe su morada; porque con su mirada abarca los confines de la tierra y ve cuanto hay bajo la bóveda del cielo. Cuando dió su peso al viento y dispuso las aguas con medida; cuando dió la ley a la lluvia y camino al rayo, entonces la vió y la midió, la fundó y la conoció a fondo.» Eliu, el amigo de Job, sabe que: «Fija plazo al hombre para presentarse al tribunal de Dios. Quebranta al fuerte sin

andar en averiguaciones, y pone a otro en su lugar. Conocedor de sus acciones todas, los derriba en una noche y quedan aplastados; los destroza como reos, los hiere como perversos, porque se alejaron de Él y no quisieron saber de sus caminos en cuanto llegó a Él el clamor del oprimido, en cuanto se hizo oír el lamento de los desvalidos. Si Él calla, ¿a quién podrá condenar? Si Él esconde su rostro, ¿quién ya le verá? Él vela sobre las naciones y sobre los individuos para que no campe el impío por sus respetos, para que no sufra el pueblo vejaciones» (34, 23-30).

Especialmente insinuadora es la descripción del saber de Dios en el Salmo 139 (138), versículos 13-18: «Porque tú formaste mis entrañas, tú me tejiste en el seno de mi madre. Te alabaré por el maravilloso modo con que me hiciste. ¡Qué admirables son tus obras! Del todo conoces tú mi alma, cuando secretamente era plasmado y en el secreto me plasmabas, ya vieron tus ojos mis obras, escritas están todas en tu libro, y aun todos mis días, aun antes de existir el primero de ellos. ¡Cuán admirables son para mí tus pensamientos, oh Dios, ¡qué ingente el número de ellos! Si quisieras contarlos son más que las arenas. Contaría, contaría y nunca acabaría.»

En las maravillas de la Creación se manifiesta la ciencia de Dios (*Eccl.* 42, 15-25): «Voy a traer a la memoria las obras del Señor, y a pregonar lo que he visto. Por la palabra del Señor existe todo, todo cumple su voluntad según su ordenación. El sol sale y alumbra todo, y la gloria del Señor se refleja en todas sus obras. No pueden los santos enumerar suficientemente ni contar todas las maravillas. El Señor fortaleció a todos sus ejércitos angélicos, para asistir delante de su gloria. Investiga el abismo y el corazón del hombre, y penetra todas sus reconditeces. Conoce lo pasado y lo venidero, aun lo más oculto. No hay pensamiento que se le escape, ni palabra oculta para Él. Él ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad; nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie. ¡Cuán deleitables son todas sus obras! Y eso que es sólo como una chispa lo que de ellas podemos conocer. Todo vive y permanece para siempre, y en todo momento le obedece.»

El saber incondicional y sin medida pertenece a la gloria de Dios (*Is.* 42, 8 y sigs.): «Yo soy, Yavé es mi nombre, que no doy mi gloria a ningún otro, ni a los ídolos el honor que me es debido. Han llegado las cosas predichas, y anuncio otras nuevas, antes de que sucedan las doy a conocer.»

Todas nuestras reflexiones sobre la Providencia divina terminan en un sentimiento de respeto ante la inescrutabilidad de los caminos de Dios, ante la profundidad de su conocimiento (*Romanos*, 11, 33). En Cristo están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (*Col.* 2, 3). Ante la ciencia de Dios no hay oscuridades que tuviese que superar de antemano. No necesita pasar, mediante el esfuerzo, de la ignorancia y oscuridad a un estado de certidumbre y claridad. «Dios es luz, en Él no hay tiniebla alguna» (*I Io.* 1, 5), dice San Juan, empleando expresiones tomadas del gnosticismo.

3. De estas descripciones de la Escritura podemos deducir no sólo el hecho, sino también la cualidad del conocimiento divino. La razón de Dios no necesita pasar «a través de la maraña formada por los hechos, a través del tejido de relaciones, a través de la multitud de estratos y entrecruces»; no necesita encontrar la solución de un problema para pasar a la solución de otro problema. Ante los ojos de Dios se halla patente toda realidad, hasta en sus más profundos fundamentos ontológicos, respectivamente, en toda su cognoscibilidad. Dios no posee un conocimiento pasajero y superficial; el conocimiento divino no se para en los aspectos exteriores de las cosas. El conocimiento divino no puede enriquecerse y no se halla sometido al peligro de disminuir o desaparecer. No puede ahondarse en las profundidades de la subconsciencia para luego volver a salir de allí. Dios conoce todo en un estado de conciencia despierta y clarísima. Para Él no hay nada que sea difícil de conocer. El espíritu humano elige los objetos de su conocimiento, verificando la elección consciente o inconscientemente. La actitud interna, el amor y la aversión condicionan su elección. Por eso sólo se conocen determinados aspectos de un acontecimiento u objeto dados. Todo lo demás pasa desapercibido, o es relegado a segundo plano, verificándose esto consciente o inconscientemente. El conocimiento divino ni puede seleccionar ni puede ser una mera vista parcial. El saber de Dios es absoluto y universal, lo mismo que su perfección.

Además, el conocimiento divino no es un conjunto o suma de actos, sino un solo acto inmutable y subsistente. Dios es el conocer. El conocimiento divino existe bajo la forma de Yo personal. Puesto que sólo la persona puede ver, conocer y contemplar, y Dios es Persona sólo bajo la forma de Trinidad, es preciso afirmar lo siguiente: La vida cognoscitiva de Dios se realiza de tal modo

que el Padre dona al Hijo su acto de conocimiento, y Padre e Hijo lo transmiten al Espíritu Santo. Resulta, pues, que el acto de conocimiento divino, único, eterno y subsistente es ejecutado al mismo tiempo por el Padre, el Hijo y el Espíritu en el orden de las procesiones intradivinas.

Como el conocimiento divino recibe su nota típica y característica del ser de Dios, el cual es independiente y absoluto, es decir, no depende de las cosas extradivinas. El conocimiento divino es, por consiguiente, *independiente* de los objetos extradivinos. No presupone, pues, la presencia ante Dios de cosas extradivinas, a diferencia de lo que sucede con el conocimiento humano, que sólo puede realizarse a condición de que el objeto conocido se halle presente ante el sujeto cognoscente. El conocimiento humano es recepción y percepción de una realidad preexistente; es, pues, esencialmente un proceso pasivo. No dispone de fuerza creadora, entendida ésta en sentido estricto. No crea los objetos, los encuentra fuera de sí mismo. El hombre cognoscente es activo sólo en tanto que dirige la atención hacia los objetos, comunicando al material cognoscible que le presenta el mundo la forma mediante la cual puede ser conocido. Creador es también el sujeto cognoscente en tanto que puede elaborar los conocimientos obtenidos en la contemplación de las cosas, construyendo con ellos mundos intelectuales y de la representación. El conocimiento divino es, al contrario, absolutamente *creador*. Como quiera que Dios es ser puro (*actus purus*), sin mezcla alguna de no ser, pura actividad, absoluta realidad activa, su conocimiento no puede ser pasivo, tal como lo es el conocimiento humano. El objeto conocido no le puede presentar un material cognoscible, no puede imprimir en Él una imagen noética por medio de la cual el conocimiento divino pasase del estado de potencia al acto. Dios conoce las cosas en su propia esencia divina. Los objetos son finalidad de su conocimiento y no fundamento determinativo de éste (*obiectum terminativum, no obiectum determinativum*). De ahí resulta que Dios no conoce las cosas porque éstas son, sino, al contrario, las cosas son porque Dios las conoce. «Si el mundo no existiese, nosotros no podríamos conocerle; si Dios no conociese el mundo, éste no podría existir» (San Agustín, *De civitate Dei*, lib. II, cap. 10). En efecto, Dios conoce en sí mismo todas las posibilidades extradivinas. Él ve y conoce de qué modo puede ser imitada su perfección. Al mismo tiempo ve en sí mismo que realiza en sí mismo estas posibilidades de imitación mediante su voluntad creadora.

Todas las cosas están, pues, originariamente en Dios, en el saber de Dios, en tanto que el sentido de las cosas se funda en la ciencia divina y su realidad en la voluntad de Dios, iluminada por el saber de Dios (véase el Tratado sobre la Creación).

San Agustín (*De Trinitate*, lib. 15, cap. 13): «¿Ha conocido Dios Padre, del cual ha nacido el Verbo, como Dios de Dios, ha conocido Dios Padre, repito, en aquella sabiduría que es Él mismo, lo uno mediante los sentidos del cuerpo, lo otro por medio de sí mismo?... Y lo que no conoce mediante el cuerpo—Él no tiene cuerpo alguno, sino por sí mismo, se ha enterado de ello el Dios Padre en otra parte mediante un tercero o ha tenido necesidad de mensajeros y testigos para llegarlo a conocer? Es verdad que tiene mensajeros, a saber: los ángeles, pero no para que le anuncien lo que no sabe—no hay en absoluto nada que no sepa—; son los ángeles los que tienen que preguntar a la Sabiduría divina sobre el sentido de sus obras; esto es lo que se quiere decir cuando se afirma de ellos que anuncian muchas cosas, no en el sentido de que Él se entere de algo por ellos, sino porque ellos lo conocen mediante su palabra sin sonido corporal. Anuncian lo que Él quiere, cuando son enviados por Él a aquellos a que han sido elegidos por su voluntad para ello; el contenido total del mensaje lo perciben ellos mediante su palabra, es decir, encuentran en su sabiduría lo que han de hacer, lo que han de anunciar, dónde y cuándo han de comunicar su mensaje. También nosotros le pedimos algo en nuestras oraciones, y no obstante no tratamos con ello de informarle sobre nuestras necesidades. "Conoce ya vuestro Padre", dice su verbo, "lo que necesitáis, antes de que se lo pidáis". No lo sabe a partir de un tiempo determinado, de modo que desde entonces lo conoce, sino que sin comienzo temporal conocía de antemano todos los tiempos venideros y en ellos todo lo que habíamos de pedirle, y cuando habríamos de pedirlo, así como también de quién y en qué asuntos había de escuchar y a quién no. No conoce a todas sus criaturas, a las corporales y a las espirituales, porque son, sino ellas son porque las conoce. En efecto, no le era desconocido lo que había de crear. Porque lo conocía, lo creó; no lo conocía por haberlo creado. Su conocimiento de las cosas después de la Creación no es diferente del que tenía antes de la Creación. Las cosas no han aumentado su sabiduría, al contrario ha seguido siendo como era antes después que las cosas comenzaron a existir tal como debían y porque debían ser. En el eclesiástico libro de Jesús Sirac está escrito: "Todo le es conocido antes de haber sido creado, y lo conoce del mismo modo después que ha sido acabado." Del mismo modo dice, o sea, que no le conoce de diferente manera antes de haber sido creado y después de haber sido acabado. Totalmente distinto es nuestro saber en lo que concierne a este saber. Lo que es el saber de Dios, eso mismo es su sabiduría, y lo que es la sabiduría de Dios, eso mismo es su esencia o su sustancia. En la admirable simplicidad de esta naturaleza, la sabiduría no es distinta de la esencia; por el contrario, lo que es la sabiduría, eso mismo es la esencia, como ya expusimos repetidas veces en los libros precedentes. Con respecto a la mayor parte de los contenidos de nuestro saber, es éste perdible y asequible, consistiendo la razón de ello en el hecho de que nuestro saber no es idéntico con el saber o la sabiduría, puesto que podemos existir aun cuando no poseamos

ninguna clase de saber y de sabiduría con respecto a las cosas de que nos enteramos de otro modo cualquiera. Por eso, nuestro saber no se parece al saber de Dios, lo mismo que nuestra palabra no se parece a la Palabra de Dios, la cual ha nacido de la esencia del Padre. El último enunciado significa lo mismo que si dijésemos: del saber del Padre, de la sabiduría del Padre, o para expresarme con más precisión: del Saber-Padre, de la Sabiduría-Padre (BKV, XII, 287-289). En otro lugar: «¿Qué hombre puede comprender esta sabiduría, en la cual Dios lo conoce todo, de tal modo que lo pasado no desaparece allí, ni se espera lo venidero como si faltase, sino que lo pasado y lo venidero está presente junto con lo presente; lo conoce además de tal modo que lo particular no es pensado de por sí ni se pasa del pensamiento de lo uno al pensamiento de lo otro, sino que con una sola mirada queda todo y totalmente abarcado, qué hombre repito, puede comprender esta sabiduría, y esta prudencia, y esta ciencia, puesto que nosotros ni siquiera somos capaces de comprender la nuestra? Nosotros podemos percibir lo que de algún modo se halla delante de nuestros sentidos o de nuestro entendimiento; lo que ahora no está delante de ellos, pero que estuvo alguna vez allí, lo conocemos mediante la memoria, a condición de no haberlo olvidado. Y nosotros no deducimos el futuro basándonos en el pasado y el pasado basándonos en el futuro, sino que conocemos el futuro a base del pasado, y esto con un conocimiento incierto. Porque si en nuestro pensamiento prevemos con claridad muchas cosas futuras, lo hacemos, si es que podemos hacerlo y en tanto que podemos hacerlo, con la ayuda de la memoria, la cual no parece referirse a lo venidero, sino a lo pasado. Esto se puede experimentar en los dichos y canciones cuya sucesión reproducimos de memoria. No podríamos recitarlos si en nuestro pensamiento no previésemos lo que viene después. Y no obstante, no es la previsión, sino la memoria, la que nos capacita para prever. Porque hasta que no ha terminado todo lo que recitamos o cantamos, no existe nada que no haya sido previsto y contemplado de antemano, siendo reproducido de esta manera. Y, no obstante, cuando hacemos esto, se dice que recitamos y cantamos de memoria, no por medio de una previsión. Y si alguien puede recitar muchas cosas de este modo, siendo especialmente fuerte en este punto, no se vanagloria de su previsión, sino de su memoria. Sabemos que esto pasa en el alma, o que es producido por el alma; de ellos estamos completamente seguros. Pero de qué modo sucede, es un punto con respecto al cual el lenguaje se muestra tanto más imponente cuanto más lo consideramos, y tampoco dispone de fuerzas suficientes la atención por medio de la cual podría obtener claridad nuestro entendimiento, si ya no el lenguaje. Dada esta debilidad del espíritu humano, ¿podemos creer, creemos poder comprender si en Dios son idénticas la memoria, la comprensión y la previsión en Dios que no ve en su pensamiento unas cosas después de otras, sino que abarca con una sola, eterna, inmutable e inefable mirada todo lo que conoce? Lo único que podemos hacer en esta dificultad y apremio es exclamar: "Tu sabiduría es para mí en extremo admirable e imponente; yo no lo puedo comprender. En mí mismo experimento cuán admirable es el saber, mediante el cual me has creado, puesto que ni siquiera a mí mismo puedo comprenderme, a mí mismo, a quien tú has creado, y no obstante arde en mí con viva llama el fuego, cuando pienso que busco incesantemente tu divino semblante» (*De Trinitate*, lib. 15, capp. 7, sec. 13; BKV, XII, 269 y sigs.).

En su obra *Ad Oros.*, 8, 9, escribe San Agustín lo siguiente: «Dios ha conocido todo lo que ha hecho antes de haberlo hecho. Lo conoció como factible, no como operado; supo hacerlo, no porque lo ha hecho. Bien que fué conocido, porque sólo pudo ser hecho por un cognoscente, comenzó a ser en un devenir posterior lo que fué conocido para que fuese, para que para ser debidamente fué conocido antes de que fuese» (*Przywara, Augustinus*, pág. 237).

Con respecto al espíritu humano escribe Pascal: «El hombre es sólo una cana, la más débil entre todas de la Naturaleza; pero esta cana piensa. No es necesario que el orbe entero se arme para aplastarle. Un poco de vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero aun cuando el orbe le aplastase, seguiría el hombre siendo más noble que lo que le mata, pues el hombre sabe que muere, y conoce la superioridad física del mundo. El orbe, por el contrario, no sabe nada de esto. Mi dignidad no la he de buscar en los espacios externos, sino en el orden de mis pensamientos. De nada me servirá poseer países enteros. En lo que concierne a la extensión espacial, es el mundo el que me abarca y me absorbe como a un punto. Gracias al pensamiento soy yo el que abarca al mundo» (Guardini, *Christliches Bewusstsein*, págs. 82 y sigs.).

Pascal afirma también que en el pensar consiste la grandeza del hombre y en pensamiento su dignidad, bien que el hombre «diste infinitamente de conocer su propia existencia. El principio y el fin se hallan para él ocultos irrevocablemente en un misterio inescrutable. Del mismo modo es incapaz de conocer la nada de la cual ha sido creado y la infinita (grandeza) que le envuelve». Esto nos permite vislumbrar la grandeza del conocimiento divino.

§ 79

Especies del conocimiento divino

Aunque el conocimiento divino sea de por sí completamente simple, podemos distinguir en él diversas clases, en relación a los objetos conocidos. Esta distinción contribuye a esclarecer nuestra comprensión acerca del saber divino.

1. Conocimiento especulativo y práctico (conocimiento contemplativo, que termina en los objetos mismos, y conocimiento que tiende hacia la acción). El primero se refiere a Dios mismo y a las realidades extradivinas consideradas en su ser, en su posibilidad de ser; el segundo se refiere a las cosas divinas teniendo en cuenta su realización, proyectada y conocida por Dios.

2. Conocimiento aprobativo y desaprobativo. El objeto del primero es el bien y los buenos (*Gén.* 1, 31); el del segundo, lo malo y los malos (*Mt.* 7, 23; 25, 12; *Lc.* 13, 25 y sigs.).

3. Conocimiento de simple sabiduría y de visión (*scientia simplicis intelligentiae* y *scientia visionis*). El primero se refiere a lo meramente posible; el segundo, a lo meramente real.

4. Conocimiento necesario y libre. Objeto del primero es todo lo necesario; objeto del segundo son las cosas que dependen de la libre voluntad de Dios. Luis de Molíns (m. 1600) defendió la existencia de un conocimiento que se halla entre los dos aquí mencionados: la llamada *scientia media*. Esta ciencia se referirá a lo condicionalmente futuro, es decir, a cosas que no serán nunca reales, pero que podrían serlo en virtud de la decisión libre de la criatura si se cumpliesen ciertas condiciones.

§ 80

El conocimiento de Dios considerado como autoconsciencia y autocomprensión

1. El Concilio Vaticano ha definido dogmáticamente la siguiente proposición de fe: Dios es consciente de sí mismo y se conoce con autocomprensión total (Sesión 3, cap. 1; D. 1.782-1.784).

2. La autoconciencia y el conocimiento de sí mismo no son idénticos en el hombre. Autoconciencia es la atención actual o habitual con que el espíritu se da cuenta de su propio ser y el conocimiento concomitante mediante el cual se percibe a sí mismo como sujeto idéntico de la actividad psíquica total. Autoconocimiento es la más o menos perfecta comprensión de la propia esencia, de la propia naturaleza con todas sus disposiciones, potencias, inclinaciones, limitaciones, debilidades, etc.

3. La personalidad de Dios y su superioridad con respecto al mundo, en otro lugar descritas, presuponen la existencia de la autoconciencia. Esta se manifiesta con toda viveza en la Revelación, la automanifestación de Dios. En ella Dios dirige la palabra al hombre, le manda, amonesta, juzga, consuela y perdona. Expresamente se manifiesta en Cristo, Palabra personal del Padre. En la autoconciencia de Cristo aparece con toda claridad que la conciencia de Dios implica la conciencia de ser totalmente distinto del mundo y superior a éste (*Io.* 8, 42-47; 15, 18-21; 18, 36).

De las palabras de Cristo en *Mt.* 11, 27 se deduce no sola-

mente que Dios sabe que existe, sino también que se comprende a sí mismo, que no hay nada en su ser que le sea desconocido y que esta autocomprensión es algo que le pertenece exclusivamente: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.» Cristo dice, según *Io.* 10, 15: «Yo conozco a los míos y éstos me conocen a mí como el Padre me conoce y yo conozco al Padre.» San Pablo atribuye el conocimiento de Dios al Espíritu de Dios: «Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; pues el Espíritu todo lo sondea, aun las profundidades de Dios. A la verdad, ¿quién conoce de los hombres lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también, las cosas de Dios nadie las conoce sino el espíritu de Dios. Mas nosotros recibimos no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las cosas que Dios graciosamente nos dió» (*I Cor.* 2, 10-12).

De esto se deduce de qué modo realiza Dios su autoconocimiento; a saber: de tal modo que el Padre se conoce a sí mismo, al Hijo y al Espíritu; el Hijo, a sí mismo, al Padre y al Espíritu; el Espíritu, a sí mismo, al Padre y al Hijo. También, según Aristóteles, Dios es el conocimiento de sí mismo, más aún, el conocer del conocer. Pero el sujeto de este conocer es Dios en tanto que sujeto único del conocimiento, que se vuelve hacia sí mismo en el conocer. Según la Revelación bíblica, el sujeto del conocimiento es el Dios único, el cual realiza su conocer en cuanto Padre, Hijo y Espíritu. La autoconciencia y la autocomprensión divinas se extinguirían si cada una de las tres Personas divinas no se conociese y no conociese a las otras dos.

Es preciso mencionar aquí otra diferencia profunda debido a la cual la Revelación sobrenatural del autoconocimiento divino se distingue de la doctrina expuesta por la Filosofía religiosa de los griegos: a diferencia de lo que sucede con la Filosofía de la religión griega, la Escritura no está interesada en definir que el ser de Dios es ante todo conocer. Tampoco se limita a anunciarnos teóricamente que Dios conoce su propia existencia. Le interesa mostrar que Dios es el Ser supremo incomprensible y vivo, que se manifiesta mediante la Revelación, y le interesa mostrar que Cristo vive en comunidad personal con el Padre, y nos manifiesta las profundidades de Dios. El pasaje de San Pablo arriba transcrito expresa la alegre certidumbre de que en el Espíritu que nos ha

sido concedido, somos capaces de conocer, reconocer y amar los bienes de la Redención. El pasaje de San Juan describe que la relación entre el Padre y el Hijo es un conocerse mutuamente, del mismo modo que en otras partes se dice que esa relación es unión y compenetración, explicando así la unión de Cristo con sus fieles mediante la relación que constituye su más profundo fundamento e intimidad.

4. También los Santos Padres hablan del autoconocimiento divino sólo para poner de manifiesto su vitalidad e incomprensibilidad para nuestro conocimiento.

Minucio Félix dice de Dios en el diálogo *Octavius* (18, 7-9): «Es claro como la luz del sol que Dios no tiene ni principio ni fin. Comunica a todas las cosas la existencia, a sí mismo, la infinitud; antes de que el mundo existiese era para sí mismo todo un mundo. Rige con su palabra todo lo que existe, lo ordena con su razón y lo consuma mediante su poder. No se le puede ver, pues es demasiado resplandeciente para nuestros ojos. Tampoco podemos palparle: es superior a nuestros sentidos y demasiado fino para el tacto. Tampoco puede ser medido. Porque es superior a nuestros sentidos, infinito, inconmensurable, conociendo sólo Él toda su grandeza. Nuestro corazón es muy limitado para poder comprenderle; por eso le valoramos debidamente cuando decimos que es invalorable» (BKV, II, 41 y sigs.). San Agustín (*Confesiones*, lib. 13, cap. 16): «Pues lo mismo que tienes el ser absoluto, así también es propiedad tuya un conocer absoluto, porque eres inmutable, conoces inmutablemente y quieres con voluntad inmutable. Tu ser sabe y quiere inmutablemente, tu saber es y quiere inmutablemente, tu voluntad es y sabe inmutablemente. Parece estar en contradicción con tu esencia que la luz mutable conozca la luz inmutable, del mismo modo que ésta se conoce a sí misma. Por eso, alzo a ti mis manos y mi alma sedienta de ti (*Ps.* 142, 6); porque lo mismo que no puede iluminarse a sí misma, tampoco puede calmar su anhelo. Pues en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz» (*Ps.* 35, 10).

5. La autoconciencia y el autoconocimiento divinos son un acto único e idéntico. Dios se conoce siempre a sí mismo en toda su plenitud. El conocimiento se verifica mediante la unión del objeto conocido y del sujeto cognoscente. Ahora bien, en Dios, que es absolutamente simple, el objeto conocido y el sujeto cognoscente son una sola realidad, de modo que la autoconciencia, el autoconocimiento y la autocomprensión tienen que ser internamente necesarios. A causa de su simplicidad, Dios es su autoconciencia y su autocomprensión. La autoconciencia no va junto a la actividad divina, del mismo modo que nos acompaña siempre nuestra autoconciencia. No puede realizarse indistinta o inconscientemente (habitualmente), sino que es siempre acto puro. Dios se

posee siempre a sí mismo con conciencia clara y despierta. Dios tampoco en su conciencia contempla la plenitud de su ser unas veces con más claridad y otras con menos. Como quiera que en Él es una realidad única e idéntica lo cognoscible y lo cognoscente, Dios conoce su propia esencia con una fuerza de igual categoría que su ser y siempre capaz de una actividad cognoscente suprema. En otro lugar veremos que este autopensamiento divino subsiste ontológicamente; más aún: que se conoce a sí mismo, es decir, que es Persona, que es Hijo de Dios. Si el hombre tuviese que contemplarse a sí mismo inintermitentemente, no pudiendo salir de sí mismo, terminaría por sentir tedio, hastío y asco.

Pascal escribe lo siguiente: «Los hombres tienen un instinto que les impulsa a buscar distracción y entretenimiento en las cosas. Ese instinto se deriva del sentimiento de su persistente mezquindad. Por otra parte, tienen también otro instinto misterioso, resto de nuestra naturaleza primera, mediante el cual conocen que la verdadera dicha sólo se halla en la quietud y no en el tumulto. De estos dos instintos contradictorios surge una tendencia confusa, oculta en la profundidad del alma, la cual les impele a aspirar hacia la quietud en medio de las inquietudes, haciéndoles creer que llegará la carente satisfacción cuando hayan superado (estas o las otras) dificultades presentes... Luego que han sido superadas las dificultades, la quietud (misma) les parece insoportable, porque piensan en la miseria en que se hallan o en la que les amenaza. Y aun cuando llegase a sentirse completamente seguro, el tedio seguiría surgiendo con necesidad esencial de las profundidas del corazón, donde tiene sus raíces, inundando el espíritu con su veneno. Por eso aman tanto los hombres el ruido y el movimiento; por eso les parece que las cárceles son un terrible tormento; por eso es incomprensible el amor a la soledad. Lo que convierte el estado de los reyes en el más dichoso (de todos), es el hecho de que todo el mundo se esfuerza por distraerlos y por proporcionarles toda clase de placeres. El rey está rodeado de gentes que sólo piensan en distraerle y en evitar que piense en sí mismo. Pero si alguna vez llega a pensar en sí mismo, se siente infeliz, por muy rey que sea» (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, pág. 86). Véase Blaise Pascal, *Pensamientos*.

El hombre no es capaz de permanecer en sí mismo, no se basta a sí mismo. Huye de su interior entregándose al sueño, a la distracción producida por las cosas, al ajetreo de la vida. Según San Agustín, sólo a costa de un gran esfuerzo vuelve el hombre a entrar en sí mismo. La causa de este estado de cosas es la pobreza e impotencia ontológicas y el pecado.

Dios se contempla y se conoce a sí mismo con perenne autoconciencia clarísima y con absoluta autocomprensión, sin experimentar tedio, hastío o cansancio y sintiéndose infinitamente bienaventurado. Su capacidad cognoscitiva, idéntica con su cognos-

cibilidad, se halla siempre en un estado de absoluta y suprema actividad y abarca una riqueza suprema. Dios se conoce a sí mismo, sabiendo que es absoluta perfección y valor absoluto. Por eso no necesita ni puede buscar nuevos contenidos noéticos ni nuevos valores. Mientras que para el hombre es un infierno (infierno = esencialmente pérdida de Dios) el tener que bastarse a sí mismo, es para Dios suprema bienaventuranza el poseerse con plena autocomprensión; del mismo modo es para el hombre un estado celestial el poder participar en este fecundo autoconocimiento divino, mediante la visión directa de Dios, con la que va íntimamente unido el amor. (Véase la doctrina sobre el Cielo.)

6. A causa de su perfección Dios se basta totalmente a sí mismo en lo que se refiere a su autocomprensión y autoconciencia. No necesita de las cosas extradivinas para llegar a conocerse a sí mismo, mientras que el hombre necesita un tú con quien pueda confrontarse para llegar a percibirse distintamente y para llegar a conocer su esencia con todos sus enigmas y abismos. Las cosas extradivinas no pueden ofrecer estímulo e impulso alguno al Incondicionado. Dios obra con absoluta independencia y exclusivamente en conformidad con su propia esencia. Esta esencia es «la imagen cognoscitiva» en la cual se contempla a sí mismo. Dios se conoce directamente en sí mismo y de por sí. Está en contradicción con este estado de cosas tanto la doctrina de Hegel, según la cual Dios pasa del estado de inconsciencia al estado de conciencia mediante el desarrollo de antinomias, como la doctrina de Gunther (m. en 1883, en Lindenau, Bohemia), según la cual Dios llega a conocerse con toda plenitud en la esencia y actividad de las criaturas. Dios no sólo no debe a las criaturas su autoconocimiento sino que se debe a sí mismo el conocimiento de las criaturas; Dios es el objeto primario de su conocimiento, y las criaturas son el objeto secundario.

El saber de Dios comunica al conocimiento y saber humanos claridad, seguridad, dignidad y resplandor. Porque todo conocimiento humano auténtico es una participación en el saber, autoconocimiento y autoconciencia de Dios. Especialmente la fe es una participación en aquel acto de conocimiento divino que manifiesta su fecundidad en la generación del Hijo, como ya veremos en otro lugar. La participación en el saber de Dios es la esencia metafísica de la fe, derivándose de ahí su valor cognoscitivo, su claridad y luminosidad. El Seudo-Dionisio describe de la siguiente manera sobre este punto (*Acerca de los nombres divinos*, cap. 7, párrafo 4; BKV, II, 120 y sigs.): «La Escritura dice de Dios que es razón (*Logos*), no

sólo por ser el donador de la razón, del entendimiento y de la sabiduría, sino también porque encierra en sí las causas de todo y porque compenetra todo, pasando por todo, hasta los confines de todas las cosas, como dice la misma Escritura. Y aun antes de estas causas, por el hecho de que la razón divina es simple en un grado superior a toda simplicidad y porque de acuerdo con su naturaleza sobreesencial no depende absolutamente de nada. Esta razón es la verdad simple y realmente existente, y hacia ella está orientada la fe divina en cuanto que es conocimiento puro y seguro de todo lo existente, siendo la base inconmovible y permanente de todos los fieles, la cual funda a éstos en la verdad y funda la verdad en ellos, en cuanto poseen inmutablemente el simple conocimiento de la verdad de los objetos de la fe. Porque si el conocer posee la propiedad de unir al cognoscente y lo conocido, mientras que la ignorancia es en los ignorantes la causa de su cambio continuo y de su desgarramiento interno, entonces, como nos lo enseña la Escritura, al que cree en la verdad nada podrá apartarle del fundamento de la fe, gracias a la cual poseerá la constancia de la identidad inconmovible e inmutable. Porque el que está íntimamente unido con la verdad, ése sabe bien que se encuentra en un buen estado, aunque la multitud no sabe que mediante la fe verdadera se ha salido del error para entrar en la verdad. Pero él mismo se conoce bien, y sabe bien que no es loco sino un hombre que mediante la verdad simple está siempre y de la misma manera orientado hacia lo mismo, ha sido librado del incesante y mutable divagar por los múltiples caminos del error. De este modo, mueren diariamente por la verdad los principales maestros de la ciencia de Dios, dando debido testimonio con todas sus obras y palabras en pro del único y verdadero conocimiento de los cristianos, que es entre todos los conocimientos el más simple y divino, mejor dicho, el único verdadero y simple conocimiento de Dios.»

La participación del hombre en la ciencia de Dios se consuma con la visión beatífica de Dios.

§ 81

El saber de Dios considerado como conocimiento del mundo

Objetos extradivinos del saber divino son lo posible, lo real y lo condicionalmente futuro.

1. Dios conoce lo posible, es decir, todo lo que no ha sido, no es y no será nunca, bien que a causa de su posibilidad intrínseca podría ser hecho por Dios, directamente o mediante causas creadas intermediarias. La posibilidad interna (metafísica) de una cosa, que se identifica con su capacidad de ser pensada, se funda en el hecho de que Dios conoce de ésta o de otra manera la imitabilidad de su esencia. La imitabilidad análoga de la esencia divina conocida por Dios constituye el fundamento interno de la posibilidad de todo lo que existe (idea divina de las cosas). Como

quiera que la esencia de Dios es infinita, son también infinitos los modos según los cuales las criaturas pueden expresarla análogamente y desde puntos de vista en cada caso diferentes. Por eso abarca una multiplicidad infinita el conocimiento divino de lo posible. Pero Dios no ve esa multiplicidad mediante una serie múltiple de pensamientos, sino en un solo acto simple, conociendo y viendo su esencia tal como es y tal como puede ser expresada e imitada por lo finito, infinitamente y sin agotar nunca la riqueza de esa divina esencia. Al mismo tiempo que la posibilidad interna de las cosas, Dios conoce las innumerables relaciones que pueden unir unas cosas con las otras.

La posibilidad externa (física) de las cosas consiste en el hecho de que pueden ser creadas por Dios. Al mismo tiempo que Dios conoce su poder, conoce también las cosas que puede realizar. Como quiera que su poder es infinito, comprende ese poder posibilidades infinitas.

En lo que concierne al conocimiento de lo posible por parte de Dios, véase el *Ps.* 146, 5: «Es grande Yavé, grande su poderío, y su inteligencia inenarrable.» (Cons. *Mt.* 19, 26; *Rom.* 4, 17; *Eccl.* 23, 19.)

2. Dios sabe todo lo *real*, lo pasado, lo presente y lo futuro, especialmente los secretos íntimos del hombre, los pensamientos humanos, el amor y los procesos de lo que pasa en la conciencia del hombre, así como las decisiones futuras libres (dogma). Concilio Vaticano, S. 3, cap. 1; D. 1.784.

a) Los pasajes siguientes dan testimonio del conocimiento del corazón humano. En el Salmo 7, 9 el perseguido por los enemigos reza de la siguiente manera, 7, 9-10: «Defiende mi causa, oh Yavé, según la justicia y la inocencia que hay en mí. Acabe de una vez la malicia del impío, y confirma al justo, Dios, justo, escudriñador del corazón y de los riñones.» Salmo 33 (32), 13-15: «Mira Yavé desde los cielos, y ve a todos los hijos de los hombres. Desde la morada en que se asienta, ve a todos los habitantes de la tierra. Es Él quien ha hecho todos los corazones y conoce a fondo todas sus obras.» Salmo 44 (43), 21 y sigs.: «Si hubiéramos olvidado el nombre de nuestro Dios, si hubiéramos tendido nuestras manos a los dioses extraños, ¿no había de saberlo Dios, que conoce los secretos del corazón?» Salmo 90 (89), 8: «Has puesto nuestros pecados frente a ti; nuestros pecados secretos, a

la luz de tu faz.» *Prov.* 15, 11: «Están delante de Yavé el sepulcro y el Averno, cuanto más los corazones de los hombres.» *Proverbios,* 16, 1 y sigs.: «Del hombre es preparar la mente, pero es Yavé quien da la respuesta de la lengua. Al hombre le parecen buenos todos sus caminos, pero es Yavé quien pesa las almas.» *Eccl.* 17, 1-15: «El Señor formó al hombre de la tierra. Y de nuevo le hará volver a ella. Le señaló un número contado de días, y le dió el dominio sobre ella. Le revistió de la fortaleza a él conveniente y le hizo según su propia imagen. Infundió el temor de él en toda carne, y sometió a su imperio las bestias y las aves. Dióle lengua, ojos y oídos, y un corazón inteligente; llenóle de ciencia e inteligencia, y le dió a conocer el bien y el mal. Le dió ojos para que viera la grandeza de sus obras, para que alabara su nombre santo y pregonara la grandeza de sus obras. Y añadióle ciencia, dándole en posesión una Ley de vida. Estableció con ellos un pacto eterno y les enseñó sus juicios. Contemplaron sus ojos la grandeza de su gloria y sus oídos oyeron su majestuosa voz, y les dijo: Guardaos de toda iniquidad. Y les dió mandamientos acerca de su prójimo. Su vista abarca de una eternidad a otra y nada se esconde a sus ojos. Dió a cada nación un jefe, pero Israel es la porción del Señor.» *Ier.* 11, 20: «Oh Yavé Sebaot, juez justo, que escudriñas los corazones y el riñón.» Véase 17, 10: «El Padre en los cielos ve todas las cosas ocultas» (*Mt.* 6, 4 y 6, 6). «Ante los hombres puede parecer justo el injusto; Dios, al contrario, conoce los corazones» (*Lc.* 16, 15). Véase también *Act.* 1, 24; 15, 8; *Rom.* 8, 27. En *I Io.* 3, 20 leemos la siguiente frase consoladora: «Porque si nuestro corazón nos arguye, mejor que nuestro corazón es Dios, que todo lo conoce.» *Hebr.* 4, 13: «Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia.» Véanse también los pasajes bíblicos del § 78.

b) En la época de los Santos Padres el saber de Dios es considerado como estímulo para vivir moral y religiosamente, y como consuelo en las diversidades de la vida.

Minucio Félix escribe lo siguiente en su diálogo *Octavius* (XXXII, 7-9; BKV, II, 71): «Tú crees que este Dios no conoce la vida y las obras de los hombres y que no puede abandonar su trono en el cielo para ir a todas partes y ver a todos. Oh hombre, esto es un error y un engaño. Cómo puede estar lejos Dios, Él, de quien están llenos todo el cielo, la tierra entera y todo lo que existe fuera de la tierra. Contempla una vez más el sol. No obstante que su luz se derrama por todos los países, el sol está presente del mismo modo en todas partes, penetra en todo lugar sin que se enturbie su resplandor. Tanto más está Dios presente en las tinieblas, está presente en nuestros pensamientos, que son otra forma de tinieblas,

Dios, que ha creado todo lo que existe y todo lo ve a quien nada puede ocultársele. No sólo obramos ante sus ojos, hasta preferiría decir que casi vivimos con Él.» El mismo autor escribe en el capítulo XXXVI, 8 y sigs.; BKV, pág. 77: «Conviene observar que cuando sentimos la debilidad del cuerpo humano, penando por ello, no se trata de un pecado, sino de un eje castigo, sino de un ejercicio. Pues la fortaleza de ánimo crece en tales debilidades y la desgracia es con mucha frecuencia una escuela de la virtud. Más aún, cuando falta el ejercicio y el esfuerzo, se debilitan las fuerzas del espíritu y del cuerpo. Vuestros mismos héroes, a los cuales consideráis como seres ejemplares, han adquirido celebridad a causa de sus penalidades. Así también, Dios puede venir en nuestra ayuda y no nos desprecia nunca, puesto que es el Señor del universo y ama a los suyos. Pero en las adversidades examina y escudriña a todos, en los peligros prueba el carácter de cada hombre, hasta en los mismos estertores de la agonía pone a prueba la mentalidad del hombre, sin que necesite temer que hay algo que no conozca. Somos probados en las tentaciones y adversidades, lo mismo que el oro en el fuego.»

Tertuliano escribe lo siguiente en su libro sobre la penitencia (cap. 3; BKV, I, 229): «Bien que la debilidad humana sólo pueda juzgar los pecados de obra, puesto que no puede conocer los secretos de la voluntad, nosotros debemos guardarnos bien de negar importancia ante Dios a tales transgresiones. Para las fuerzas de Dios no hay límite alguno, son capaces de todo. Ninguna clase de pecado queda oculta ante sus ojos. No hay nada que no conozca, no hay nada que Él no ponga en juicio. Ante la mirada pentrante de sus ojos no hay fingimiento alguno, no sirven de nada los rodeos y los subterfugios.» San León el Grande enseña lo siguiente en uno de sus sermones (*Sermón* 53, 3; BKV, II, 29): «Ni escondrijos ni lugares secretos constituyen un obstáculo para los ojos de Dios, que lo ve todo al mismo tiempo. No sólo conoce lo que hemos hecho y pensado en tiempos pasados, sino también lo que haremos y pensaremos en tiempos futuros. Tal es la extensión de la ciencia del Juez supremo, tal es la extensión de su mirada, ante la cual deberíamos temblar. Penetra a través de los cuerpos y conoce todos los secretos. Lo oscuro está manifiesto ante Él lo mismo que el día, y lo mudo conversa con Él. El silencio es para Él una confesión y el corazón le dice sin palabras todos sus secretos. Nadie debería perder de vista la paciencia que el Dios bondadoso le muestra cuando deja sin castigos sus pecados.»

Según San Agustín, Dios conoce abismos del hombre hasta los cuales no puede pentrar la mirada de éste. Ve a través de todos los ocultamientos y velamientos, siendo Él el único que puede distinguir debidamente lo bueno de lo malo. San Agustín describe de la siguiente manera los abismos del hombre: «Tú buscas la profundidda del mar, ¿pero hay algo más abismal que la concienca humana? (*in Ps.* 76, 18; Przywara, *Augustinus*, página 561). «Si la inescrutabilidad es un abismo, ¿no deberemos pensar que el corazón del hombre es un abismo? ¿Hay algo más insondable que este abismo? Los hombres pueden hablar, les percibimos en la actividad de los miembros, oímos su palabra en la conversación; pero ¿dónde está el hombre cuyos pensamientos podamos conocer, en cuyo corazón podamos echar una ojeada? Lo que el hombre lleva dentro de sí mismo, lo que puede internamente, lo que hace en su interior, lo que prepara en ese interior, lo que quiere internamente y lo que no quiere, ¿quién lo compren-

derá?... Creeis que el hombre es tal insondabilidad que ni siquiera puede ser conocida por el hombre en que se halla» (*in Ps.* 41, 13; Przywara, *Augustinus,* pág. 561; cons. *Confesiones,* 4, 22). En la trigésima segunda oración sobre el Evangelio de San Juan expresa el mismo Santo Padre que la mirada de Dios penetra más profundamente que la del hombre (BKV, V, 99): «Sólo nuestro espíritu conoce lo nuestro. Porque no sé lo que tú piensas, y tú no sabes lo que yo pienso; pues lo que pensamos interiormente son cosas propias nuestras y sólo el propio espíritu es testigo de los pensamientos de cada hombre. Así tampoco nadie sabe lo que Dios es, sino el Espíritu. Dios se conoce con su Espíritu lo mismo que nosotros nos conocemos con el nuestro, pero Dios conoce con su Espíritu lo que pasa en nuestro interior. Dios conoce en nosotros aun cosas que nosotros desconocemos. Pues Pedro no conocía su propia debilidad cuando el Señor le dijo que le había de negar tres veces; el enfermo no se conocía a sí mismo; el médico, al contrario, conoció al enfermo. Hay algunas cosas en nostros mismos que nosotros no conocemos y que Dios conoce muy bien.» *Ad Ps.* 55, 2: «Como quiera que el hombre, en general, no se conoce a sí mismo, no sabe lo que puede y no puede soportar y a veces presume poder llevar más de lo que puede, mientras que otras veces desconfía de poder llevar lo que puede; por eso le envía Dios pruebas, que son como preguntas, y entonces el hombre se encuentra a sí mismo; pues el hombre no se conocía a sí mismo, mientras que el Maestro le conocía. Por eso presume Pedro de un yo no sé qué algo que no había en él: presume de poder permanecer junto a nuestro Señor Jesucristo hasta la hora de la muerte: Pedro no conocía sus fuerzas; Él, al contrario, las conocía. Que no era tan fuerte le contestó el que le había creado, el que quería dar las fuerzas necesarias al creado por Él y el cual sabía lo que todavía no le había dado: llegó la hora de la prueba; Pedro negó, lloró y recibió. Puesto que no sabemos lo que hemos de pedir, siendo seres que carecemos de muchas cosas, por eso es necesario que seamos educados en el tiempo mediante pruebas y tribulaciones» (Przywara, *Augustinus,* 568). En la explicación del Salmo 139, 2: «Para nosotros resulta difícil en esta vida conocernos a nosotros mismos; tanto más debemos guardarnos por eso de emitir un juicio inconsiderado sobre cualquiera de nuestros semejantes. Porque si hoy le hemos conocido como malvado, no sabemos lo que será mañana; y quizá es nuestro hermano el hombre a quien odiamos, y nosotros no lo sabemos. Odiemos sin temor alguno lo malo en la maldad y escojamos a la criatura para nuestro amor: de modo que amemos lo que Dios ha hecho, odiando no obstante allí lo que el hombre mismo ha hecho. Pues Dios ha hecho al hombre, mientras que el hombre ha hecho el pecado. Escoge para tu amor lo que Dios ha hecho, odia lo que el hombre ha hecho» (Przywara, *Augustinus,* 581). En la obra *De Civitate Dei* leemos (lib. 5, n.º 4): «No es Dios el que no prevé todo lo venidero.»

3. Sólo con respecto a la criatura se puede llamar «presciencia» el conocimiento de lo que todavía no existe y no ha sucedido todavía. A causa de su eternidad no hay en Dios presciencia, si con esta palabra se quisiera expresar que Dios mira hacia el futuro y espera su aparición. Con una mirada inmutable de su saber

intuitivo abarca Dios el reino entero de lo real, cualquiera que sea el momento en que ha de ser real. Sobre este punto, San Agustín escribe lo siguiente en su *De diversis quaestionibus ad Simpl.* (L. II, q. 2, n. 2): «¿Qué es la presciencia sino el conocimiento de lo futuro? ¿Qué es futuro para Dios, que sobrepasa todos los tiempos? Porque si el saber de Dios posee la realidad misma, ésta no es para Él futuro, sino presente. Por eso con respecto a Él no se puede hablar de presciencia, sino de saber. Además, lo que antes era presciencia en Dios se convertiría en saber. Esto implica cambio y temporalidad. Ahora bien, Dios, por existir de un modo verdadero y supremo, no es de ninguna manera mutable y no está sometido ni a movimientos temporales ni a nuevos comienzos. Pero como quiera que sólo podemos hablar de Dios análogamente, es decir, temporalmente, nos vemos precisados a emplear, en relación con Él, las expresiones «presciencia», «previsión».

El hecho de que las cosas son conocidas por Dios constituye el fundamento de su cognoscibilidad por parte de las criaturas.

4. Dios conoce infaliblemente las acciones libres y condicionalmente futuras de las criaturas antes de que lleguen a obtener realidad histórica (doctrina teológica cierta). El Catecismo romano (parte 4, cap. 2, n. 4) observa que Dios no escucha a veces nuestras oraciones porque lo que le pedimos sería nocivo o superfluo para nosotros.

a) La Escritura da testimonio de este conocimiento de Dios: *Ps.* 23, 7 y sigs.; *Sap.* 4, 11; *Mt.* 11, 21-23; *Lc.* 10, 13; 16, 31.

b) En la época de los Santos Padres, San Gregorio de Nisa expone (en *De infantibus qui praemature abripiuntur*) que Dios hace que un hombre muera prematuramente para preservarle de las tribulaciones del cuerpo y de los peligros del alma. El problema de la presciencia de lo condicionalmente futuro se estudia sobre todo en relación con el problema relativo a la elección de Judas para el apostolado. El conocimiento de Dios sería limitado y finito, el gobierno divino del mundo carecería de seguridad e infalibilidad si Dios no poseyese este modo de saber.

§ 82

La importancia de la omnisciencia divina en relación con la Salvación

1. La importancia de la omnisciencia divina se funda en lo siguiente: la mirada que Dios nos dirige no es indiferente, sino, como lo demuestran los textos de la Escritura transcritos en el § 81, una mirada del amor creador y del juicio vindicatorio. Ser conocido por Dios, sin más adiciones, significa, según la Sagrada Escritura, ser reconocido, amado, protegido y elegido: *Gen.* 1, 31; 18, 19; *Ex.* 33, 12; *Deut.* 1, 13-15; *Am.* 3, 2; *Os.* 13, 5; *Ier.* 1, 5; *Iob* 31, 6; *Prov.* 31, 23; *II Tim.* 2, 19 (el Señor conoce a los suyos); *I Cor.* 8, 3 (el que ama a Dios, es conocido por Él); 13, 12 (entonces conoceré como soy conocido); *Gál.* 4, 9 (en otros tiempos no conocíais a Dios y servíais a los dioses, los cuales en realidad no existen. Ahora conocéis a Dios; mejor dicho, sois conocidos por Él). Véase *Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), I, 698, 705, 709. El conocimiento con que Dios abarca a los hombres establece una relación entre ambas partes. Como quiera que Dios sólo conoce bajo la forma de Padre, Hijo y Espíritu, el conocimiento con que conoce al hombre comunica a éste la participación en la vida divina trinitaria. Aquí manifiesta el amor divino su fuerza creadora. En los afectados por ella se convierte en luz mediante la cual el hombre puede comprender y afirmar la Revelación sobrenatural.

2. Estar en la mirada de Dios quiere decir, con respecto a nosotros, que no estamos perdidos en la inconmensurabilidad de la Naturaleza, la cual no nos conoce y a la que no conocemos, la cual es fría e indiferente en lo que concierne a nuestra suerte y ante cuyos poderes experimentamos sentimientos de miedo y terror.

Pascal expresa esto de la siguiente manera: «Cuando reflexiono sobre la corta duración de mi vida perdida en una eternidad precedente y subsecuente (tiempo-eternidad), y el exiguo espacio que ocupo..., entonces me estremezco y me admiro, no sabiendo por qué me encuentro precisamente aquí y no allí, ahora y no más bien en otro tiempo que ahora. El eterno silencio de estos espacios infinitos hace que me estremezca» (Guardini, *Christliches Bewusstsein*, págs. 79/82).

La mirada amorosa de Dios, siempre fija en nosotros, nos libra del aislamiento y de la melancolía, despertando en nosotros

la conciencia de que estamos a salvo y tenemos una patria, de que nuestra vida no carece de importancia y peso.

3. Además, la mirada amorosa de Dios activa en nosotros las más profundas posibilidades de nuestro ser. Es un llamamiento continuo que nos anima y fortalece, lo mismo que bajo la mirada de un ser querido nos sentimos impulsados a desarrollar todas nuestras fuerzas. La mirada amorosa divina despierta al mismo tiempo en nosotros un sentimiento de miedo para que dejemos de hacer cosas que pudiesen desagradar a Dios. Además, el pensar en la mirada de Dios nos incita a vernos tal como Dios nos ve, sin velamientos ni fingimientos, con veracidad y autenticidad; a juzgarnos y valorarnos según la medida de Dios. Allí llegamos a conocer los más secretos y ocultos motivos de nuestras acciones, a través del complicado tejido de fingimientos, disfraces e inconscientes represiones. Sólo en la luz de Dios llegamos realmente hasta nosotros mismos. En esa luz aparece toda la importancia y fatal trascendencia del pecado, y no tratamos de negarle o de empequeñecerle, sino que le consideramos tal como es y nos apartamos de él para volvernos hacia Dios. Ante la faz de Dios, conocidos por Él hasta en lo más profundo de nuestra alma, nos detenemos y fijamos en nosotros mismos, reconocemos nuestra mezquindad y pecaminosidad, y de esta manera podemos librarnos de ellas. Al huir de ante su faz huímos de nosotros mismos, de nuestro más profundo yo, de nuestra salud y salvación.

La mirada con que nos conocemos nosotros mismos ante la faz de Dios es sólo posible a condición de que Dios nos comunique la capacidad de vernos con sus ojos divinos, es decir, de vernos en la fe. Por otra parte, estando ante la faz de Dios no nos sentimos tentados a juzgar y condenar los motivos de las acciones de los otros, por ser sólo Dios el que ve en el fondo de los corazones.

Acerca de este punto escribe San Agustín: «¿Qué quedaría oculto en mí, para ti, oh Señor Dios mío, aunque no lo confesase, para ti ante cuyos ojos está patente la profundidad de la conciencia humana? Pues sólo te ocultaría a ti ante mí, no a mí ante ti. Ahora bien: siendo mis gemidos testigo de lo mucho que me desagrado a mí mismo, eres tú objeto de mi alegría, de mi amor y de mi anhelo y sólo en ti quiero agradarte a ti y quiero agradarme a mí mismo. Tú, Señor, me conoces tal como soy y ya te he dicho para que confesarme ante ti. Porque no lo hago con la palabra y gritos de la carne, sino con palabras del alma y con el grito de mis pensamientos, conocidos ya por tu oído. Si soy malo, entonces mi confesión ante ti es el desagrado que siento de mí; si soy vir-

tuoso, entonces con mi confesión pretendo atribuirme a mí mismo lo bueno; porque Tú bendecirás al justo, oh Señor, pero antes justificas Tú al que era injusto. Me confieso a ti, oh Señor, en silencio; pero manifestando a gritos los sentimientos de mi corazón. Tampoco digo a los hombres ninguna verdad que Tú no hayas oído antes, ni Tú has oído tal cosa de mí, que Tú no hayas revelado antes» (*Confesiones*, lib. 10, cap. 2; BKV, VII, 216). Consúltese también Newman: «En esto consiste la suprema perfección hasta la cual podemos llegar de ordinario: en reconocer nuestra hipocresía, en confesar nuestra falta de sinceridad y el vacío de nuestro espíritu; cuando rezamos, reconociendo que no podemos rezar, arrepitiéndonos de nuestros actos de arrepentimiento y sometiéndonos a su juicio—porque si bien podría proceder con todo rigor, nos ha manifestado siempre amor tierno, puesto que nos ha enseñado a pedir—, y comportándonos así, aprenderemos que Dios lo sabe todo antes de que podamos decírselo; Él no necesita que le informemos de nuestra suprema indignidad» (Pzywara-Karrer, *Newman*, V, 49).

4. Todo nuestro interior está patente ante los ojos de Dios, cierto, pero no experimentamos ante Él el sentimiento de absoluta desnudez, como sucedería si los hombres nos conociesen de la misma manera. En efecto, al contrario de lo que sucede con la mirada del hombre, la de Dios no es curiosa, concupiscente, rehusante, odiosa, sino comprensiva, amorosa, protectora y consoladora. Sólo en la mirada de su amor creador llegamos a conocernos a nosotros mismos. La mirada amorosa de Dios nos ve en cada uno de los sucesos concretos de la vida y al mismo tiempo abarca toda nuestra vida considerada como totalidad. Y dentro de la importancia de esta mirada, nos comunica ánimo en las adversidades de la existencia. En la *I Io.* 3, 19-22 se describe la fuerza consoladora y bienhechora del conocimiento divino: «Y en eso (en el verdadero amor) conoceremos que somos de la verdad, y delante de Él aquietaremos nuestros corazones; porque si nos condenare el corazón..., pues mayor es Dios que nuestro corazón, y conoce todas las cosas. Carísimos, si el corazón no condena, confianza tenemos con Dios, y cuanto le pidiéramos, lo recibimos de Él, pues observamos sus mandamientos y hacemos lo que es grato a sus ojos.» Teniendo en cuenta el contexto, observaremos que el Apóstol quiere animar a los hijos de Dios a que tengan segura confianza y a que abandonen los sentimientos de temor. Aun cuando el corazón nos haga reproches, aunque desde su profundidad surjan la tristeza y la melancolía, podemos tener absoluta confianza. Porque Dios es más grande que nuestros corazones. Él conoce todos sus abismos, sus fracasos y debilidades. Lo conoce todo antes de que lo confesemos y no necesi-

tamos tratar de trivializarlo. Pero porque Él es más grande que nuestro corazón, podemos entregarnos en sus manos con toda confianza. Vence al pecado, la tristeza y la melancolía, el que se entrega a Él con amor. Por eso San Pedro, después de su negación, aludió a que el Señor conocía su amor (*Io.* 21, 15 y sigs.; véase R. Guardini, *Vom lebendigen Gott,* 1930, 73-78; Bonaventura Rebstock, *Gott ist grösser als unser Herz,* en *Benediktinische Monatschrift,* 1937, Heft 9-10; *Homenaje al Abad R. M. Olitor,* páginas 1-13).

Newman escribe (Przywara-Karrer, *Newman,* V, 63): «Nosotros no nos conocemos completamente. Podemos caer en cada momento. Acá y acullá divisamos algo de luz; pero en los esfuerzos que hacen excitar v animar nuestro espíritu parece como si estuviéramos operando con un instrumento fino y peligroso cuyo modo de obrar desconocemos y que puede producir efectos sorprendentes y nocivos. No somos capaces de dirigir nuestro corazón. Dado este estado de cosas, constituirá un consuelo para nosotros el poder elevar nuestra mirada hacia Dios. Tú, mi Dios, me ves. Este es el consuelo de Agar, abandonada en el desierto. Dios sabe para qué hemos sido creados, y sólo Él puede alentarnos. Él ve con terrible claridad todos nuestros pecados y todas las sinuosidades y maquinaciones de nuestra maldad. Pero el saber esto y el saber que podemos contar con su ayuda en la lucha contra nosotros mismos es un consuelo para nosotros. Los que conocen bien su propia debilidad no cesan nunca de pensar en el Todopoderoso, Santificador y Rector de nuestras vidas. Creen en la necesidad de un influjo espiritual que les transforma y fortalece. Esta creencia no es para ellos una teoría puramente abstracta, sino una verdad práctica y sumamente consoladora que muestra su eficiencia en la lucha cotidiana contra el pecado y Satanás.» En la página 13 leemos lo siguiente: «Dios te ve, donde quiera que estés, tal como eres, personalmente, te llama por tu propio nombre. Te ve y te comprende tal como te ha creado. Él sabe todo lo que hay en ti, tu propio y peculiar modo de pensar y de sentir, tus disposiciones y deseos, tus fuerzas y debilidades. Él te ve en el día de tu tristeza y en el día de tu alegría. Él siente contigo en todas tus esperanzas y pruebas. Toma parte en tus miedos y recuerdos, en las subidas y caídas de tu existencia. Dios está alrededor de ti y te lleva en sus brazos, te levanta y te baja. En los rasgos de tu semblante ve si sonríen o si están humedecidos por las lágrimas, si la salud les hace florecer o si la enfermedad les marchita. Mira con ternura tus manos y tus pies. Dios oye tu voz, oye los latidos de tu corazón y hasta tu aliento. Tú no te amas a ti mismo más de lo que Él te ama. No necesitas sufrir más dolores que los que Él sabe que tú puedes soportar; y cuando te impone un dolor es como si tú mismo te lo impusieses—siendo prudente—, para el crecimiento de tu Salud.»

§ 83

La ciencia divina de lo futuro y la libertad humana

1. Dios conoce con toda seguridad e infaliblemente las acciones humanas futuras y libres. No ve en ellas mismas las acciones futuras libres sino de alguna manera en su propia esencia divina, porque de otro modo dependería de lo extradivino y dejaría de ser la realidad absoluta.

Pero aunque Dios conozca infaliblemente las acciones humanas libres, de suerte que éstas han de suceder con absoluta infalibilidad, no por eso dejan de ser libres (consecuencia derivada del dogma de la libertad humana: *Tridentinum,* S. 6, cap. 5; D. 815). La presciencia divina no produce las acciones libres, sino que las acompaña. En lo que concierne a la expresión presciencia, véase lo dicho en el § 81, 3.

San León el Grande expone de la siguiente forma este estado de cosas (Sermón 67, sección 2): «Todo lo que hizo la perversidad de los judíos contra el Señor de la gloria, había sido anunciado mucho tiempo antes. El estilo de las profecías es tal, que los acontecimientos son descritos más bien como pasados que como futuros. ¿Y qué otra cosa nos es revelada sino la inmutabilidad de los designios eternos de Dios, para el cual lo que ha de ser elegido está ya ejecutado y lo futuro está ya consumado? Porque si Dios sabe de antemano cómo nos hemos de comportar y conoce de antemano los frutos que ha de producir la voluntad de cada uno de los hombres, con tanta más razón conocerá previamente sus propias obras. Por eso dispuso acertadamente que se describiese como cosa ya acaecida lo que no había de suceder necesariamente. Al tener que soportar las amenazas y persecuciones por parte de los enemigos de Cristo, los Apóstoles, iluminados por el Espíritu de Dios, se dirigieron a Él con las siguientes palabras: En verdad que en esta ciudad se han unido contra tu santo siervo Jesús, a quien tú has ungido, Herodes y Poncio Pilatos, con los paganos y las tribus de Israel, y se han concertado para hacer lo que tu mano y tu designio habían determinado que sucediese. ¿Pero es acaso el designio divino el fundamento de la injusticia de los perseguidos de Cristo? ¿Acaso ha suministrado la mano de Dios las armas para la perpetración de aquella impiedad sacrílega, peor que cualquier otro crimen? Nunca jamás se debe pensar esto de la suprema justicia misma. Hay una gran diferencia, mejor dicho, media una contrariedad absoluta entre los planes del sufrimiento de Cristo proyectados sobre Dios y la maldad de los judíos por Él conocida de antemano; porque el deseo de matar no dependió de los mismos motivos que el deseo de morir. Y no es idéntica la mentalidad que se manifiesta en la mansedumbre del Redentor y en la crueldad de sus impíos perseguidores. El Señor no exigió de sus enemigos que le prendiesen; se limitó a tolerarlo. Y aunque sabía de antemano lo que había de suceder, no ha obligado a nadie que lo ejecute, bien que se hizo hombre para que pudiese ser ejecutado.» Orígenes escribe lo siguiente en su libro sobre la

Oración (parte primera, sección segunda; BKV, I, 29): «Si alguno se inquieta de que las acciones están sometidas a las imposiciones de la necesidad, puesto que Dios no puede engañarse en su presciencia de lo futuro, se le debe contestar que Dios ha conocido inmutablemente que este o aquel hombre no quiere inmutablemente y con constancia lo mejor, o que no tenderá de tal modo hacia lo peor de tal modo que no fuese capaz de convertirse.» San Jerónimo escribe en su diálogo contra los pelagianos (libro 3, sección 6; BKV, I, 471 y sigs.): «Pregúntale por qué ha elegido al traidor Judas; por qué le ha confiado el dinero a pesar de que sabía con exactitud que era un ladrón. ¿Quieres conocer la razón? Dios juzga las situaciones presentes, no las futuras. No juzga a nadie a base de su presciencia, aun sabiendo que una persona dada le desagradará en el futuro. Antes bien, su bondad y su indecible misericordia son tan grandes que escoge a uno que por de pronto es bueno ante sus ojos, a pesar de saber que se hará malo, ofreciéndole ocasión para la conversión y penitencia, en conformidad con las palabras del Apóstol: ¿No sabes que la bondad de Dios te conduce a la penitencia? Pero de acuerdo con tu dureza de corazón y con tu ánimo impenitente acumulas sobre ti la ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual recompensará a cada uno según sus obras. Adán no ha pecado porque Dios previó su pecado, sino que Dios previó en virtud de su naturaleza divina lo que Adán habría de hacer con libre decisión de su voluntad.

2. La necesidad de las decisiones futuras libres, fundada en la infalibilidad de la presciencia divina, se refiere sólo a la realidad de su acontecimiento, puesto que debido al principio de contradicción no pueden a la vez acontecer y no acontecer; pero no se refiere al cómo de su acontecimiento. Se trata, pues, de una *necessitas consequens,* no de una *necessitas antecedens.* Dios ve las acciones futuras libres al mismo tiempo como necesarias (es decir, como no inexistentes al mismo tiempo) y como libres. San Agustín escribe lo siguiente en su obra de *De libero arbitrio* (libro 3, cap. 4): «Así como tú, mediante la memoria, no haces que suceda lo pasado, del mismo modo la presciencia divina no hace que suceda lo que ha de suceder.» El conocimiento divino infalible de nuestras acciones futuras y libres no constituye un obstáculo para la energía de nuestros esfuerzos y tendencias, puesto que la presciencia divina de lo futuro implica también el conocimiento de nuestros esfuerzos humanos y de nuestras luchas, de nuestra actividad ético-religiosa y de nuestra oración.

§ 84

De cómo conoce Dios las acciones realmente futuras y las condicionalmente futuras

Debido a su absoluta independencia, Dios conoce lo extradivino en su propia esencia; conoce lo posible en tanto que su esencia puede ser imitada de modo análogo e infinito por las criaturas, y conoce lo real en tanto que su esencia contiene los designios que se refieren a la realización de las cosas extradivinas. Presenta graves dificultades la solución del siguiente problema: ¿cómo se halla en Dios lo real y lo condicionalmente futuro (futuro contingente), dependiente de la libre voluntad de la criatura? Hablando con más precisión cabe decir que las dificultades conciernen al problema relativo al modo según el cual la esencia divina es medio de conocimiento de las decisiones futuras y libres, si es tal medio o bien en tanto que la consideramos desde el punto de vista del entendimiento. Si se contesta: desde el punto de vista del entendimiento, entonces surge la dificultad de que el entendimiento divino no es el fundamento de la realidad de lo extradivino, sino el fundamento de su posibilidad interna y de su sentido. Si se contesta: desde el punto de vista de la voluntad, entonces surge la dificultad de que no parece quedar lugar alguno para el desarrollo de la libertad humana. Para resolver estos problemas no basta hacer alusión a la eternidad de Dios. Es cierto que Dios constituye el fundamento de todos los acontecimientos y los abarca a todos a causa de su eternidad. Está, pues, presente en todas las acciones de las criaturas. Pero ahora aparece la cuestión de cómo la esencia divina, presente en todos los acontecimientos del mundo creado, presenta al conocimiento divino las acciones humanas libres, en tanto que se hallan en un estado de transición de potencia a acto. Ahora es cuando precisamente surgen las dificultades arriba indicadas. Aquí sólo podemos tratar someramente este problema que se refiere al misterio de nuestro eterno destino. En el tratado sobre la gracia se estudiarán de un modo detenido las soluciones a ese problema y la importancia religiosa de cada una de ellas.

Observemos aquí lo siguiente: 1. Hay dos soluciones, la del Tomismo, cuyos principios fundamentales se encuentran ya en Santo Tomás de Aquino, habiendo sido claramente formulados por primera vez en las obras del teólogo franciscano Duns Escoto (m. en 1308), hasta que el teólogo dominicano Báñez (m. en 1604) las comunicó forma sistemática perfecta, y la del Molinismo, cuyo fundador es el teólogo jesuíta Luis de Molina (m. en 1600).

Según la doctrina de los tomistas no hay fuerza creada alguna, ni siquiera la voluntad libre, que sea capaz de producir una acción sin la ayuda de una moción divina, que precede lógicamente (no temporalmente) y mediante la cual la potencia creada se pone en movimiento hacia el acto (*praemotio, praedertimatnatio physica*). Esto quiere decir: en el conjunto constituído por la actividad humana y divina, a la divina la corresponde la iniciativa, la preeminencia, la importancia decisiva. Dios decide la premoción divina en un acto eterno de su voluntad y la ejecuta en el tiempo.

Dios conoce en su esencia las acciones futuras libres, en tanto que esa esencia contiene los decretos voluntarios divinos que mueven la voluntad

a ejecutar determinadas acciones. Dios conoce lo realmente futuro en sus decretos voluntarios incondicionales; lo condicionalmente futuro (futuro contingente) Dios lo conoce en sus decretos voluntarios, subjetivamente (*a parte Dei*) absolutos y objetivamente condicionales. La teoría tomista explica con toda claridad la absoluta supremacía y la infalibilidad de la presciencia divina. Más aún, sólo ella explica cómo es posible el conocimiento de las acciones futuras libres. Es cognoscible lo que tiene ser. Como quiera que las acciones futuras libres no tienen ser en sí mismas ni en sus causas inmediatas, carecerían de todo ser y no serían cognoscibles si no tuviesen su ser en la Causa primera. Pero junto a estos aspectos favorables de la teoría tomista encontramos, entre otras, las siguientes dificultades:

a) ¿Cómo puede Dios conocer de antemano el pecado puesto que no le puede querer de antemano? Los tomistas cotestan que es preciso distinguir entre el acto del pecado, la *privatio boni,* que es un defecto, careciendo por eso de ser, de modo que Dios conoce de antemano el pecado mediante el decreto de su voluntad que mueve a la criatura a ejecutar el acto del pecado, limitándose a permitir la aparición de la *privatio boni.*

b) ¿Cómo se puede compaginar la libertad humana con la premoción física? Los tomistas contestan que la voluntad se mueve a sí misma bajo el influjo de la moción divina, la cual precede lógicamente (no temporalmente). Dios mueve a cada una de las criaturas de un modo correspondiente a su propia naturaleza: a la que obra con necesidad natural lo mueve de tal manera que obra necesariamente; a la que obra libremente la mueve de tal manera que obra con libertad. Por lo demás, los tomistas mismos conceden que no podemos explicar positivamente ni comprender la naturaleza de la influencia divina.

2. A causa de estas dificultades, el molinismo niega la existencia de la premoción física y los decretos voluntarios que se refieren a ella y preceden lógicamente el conocimiento, dejando sometidos, no obstante, los actos libres de la criatura a la supremacía de Dios, de modo que la voluntad creada libre sólo ejecuta lo que Dios quiere o permite. El molinismo trata de poner en armonía la supremacía divina y la libertad humana de la siguiente manera: Con anterioridad a todo decreto de su voluntad libre, Dios conoce (lógica, no temporalmente; según el orden interno, no según el transcurso histórico) con la *scientia neccesaria* (*simplicis intelligentiae*) todo lo que las criaturas libres pueden hacer en cualquier orden posible del mundo. Luego conoce mediante la *scientia* media lo que cada una de las criaturas haría en cada uno de los órdenes posibles del mundo. Por fin decide cuál de los órdenes posibles del mundo ha de ser realizado. A base de esta decisión conoce con la *scientia libera* (*visionis*) en la luz de la *scientia* media cómo obrará realmente la criatura libre.

El punto de gravitación de la teoría molinista lo constituye la doctrina relativa a la *scientia media.* Se trata aquí de un conocimiento mediante el cual Dios prevé las acciones condicionalmente futuras, no en sus causas inmediatas, porque entonces sólo tendría un conocimiento moralmente cierto, y tampoco en sus decretos voluntarios absolutos, puesto que tales decretos no existen, sino en sí mismos, es decir, en su verdad objetiva. El medio de conocimiento de las acciones libres futuras es la esencia divina,

en tanto que ésta representa la verdad objetiva de las acciones libres futuras. En efecto, de entre los enunciados relativos al futuro, el uno de ellos tiene que ser verdadero y el otro falso, bien que no sepamos cuál es el verdadero. Ahora bien: si un enunciado es verdadero, tiene que serlo eternamente. Y por eso la esencia divina puede y tiene que representar eternamente su verdad.

La teoría molinista explica bien tanto la libertad humana como la previsión divina del pecado. Pero parece comportar ciertos peligros para la causalidad universal de Dios, su soberanía incondicional y la absoluta independencia de su conocimiento. Conviene observar, además, que su doctrina central, la que se refiere a la *scientia media*, presenta algunas dificultades de comprensión; en efecto esta ciencia parece carecer de objeto real. Produce la impresión de un postulado que renuncia a la solución interna del problema.

Cuando los molinistas afirman que Dios conoce lo condicionalmente futuro mediante la *scientia media*, en su propia verdad objetiva, se puede objetar contra ellos que los enunciados sobre acciones futuras libres no son ni determinadamente verdaderos ni determinadamente falsos; son inciertos e indeterminados. De dos enunciados contradictorios relativos al futuro, el uno de ellos tiene que ser verdadero. Pero no se puede afirmar con seguridad cuál de los dos es verdadero. Por eso, las acciones libres sólo se pueden conocer realmente en sus causas. La causa a base de la cual pueden ser conocidas infaliblemente no puede ser la voluntad humana libre, sino el decreto voluntario de Dios, de por sí eficiente.

Aunque el molinismo parece poder explicar mejor la libertad humana, tampoco él ofrece una solución satisfactoria a la pregunta siguiente: ¿Por qué ha elegido Dios precisamente el orden del mundo y el orden de la Salud actuales, en los cuales unos se salvan y otros se pierden, mientras que todos hubieran podido salvarse en un orden diferente del actual, y que Dios podía haber elegido iluminado por la *scientia media?*

3. Las grandes dificultades y enigmas que presentan ambas tentativas de solución demuestran que nuestro conocimiento análogo, para el cual nunca da una respuesta definitiva. Debemos observar, no obstante, que el molinismo trata de resolver la cuestión desde el punto de vista del hombre dotado por Dios con el don de la libertad, mientras que el tomismo trata de resolverla desde el punto de vista de Dios. En esto consiste la superioridad del tomismo comparado con el molinismo. En lo que atañe a la libertad humana, el tomismo está convencido de que es una libertad creada; es decir, totalmente dependiente de Dios, puesto que la criatura misma no es capaz de otra clase de libertad. En el tratado sobre la gracia expondremos cómo el tomismo debidamente entendido no pone en peligro la libertad humana, sino que explica acertadamente su realización.

§ 85

La sabiduría de Dios

1. A pesar de su riqueza inconmensurable, la ciencia divina tiene un orden perfecto. Dios conoce todas las cosas según su rango

ontológico y axiológico, con todos sus órdenes de superioridad e inferioridad, con todas sus diversas relaciones. Dios conoce la plenitud infinita de su propia perfección; las cosas extradivinas las ve y valora según la semejanza desemejante con que representan la perfección divina. De este modo, la omnisciencia divina se convierte en sabiduría. Porque sabiduría es la capacidad de ver y valorar la realidad teniendo en cuenta las perfecciones de las cosas jerárquicamente graduadas. La sabiduría de Dios no es una valoración obtenida mediante el conocimiento y la experiencia; es ella la que constituye el fundamento de la jerarquía de las cosas; es, por lo tanto, creadora, es decir, práctica; es el conocimiento con que Dios ve la diversa imitabilidad de su propia perfección, un conocimiento orientado hacia la actividad. La sabiduría de Dios es, por eso, medida y ley esencial de las cosas. (Véase la doctrina sobre la Creación.)

2. Los libros sapienciales dicen de la sabiduría divina que es ordenadora, legisladora, educadora y rectora. *Sap.* 11, 21; 8, 1-4; *Prov.* 3, 19; 8, 22 y sigs.; véase *Ps.* 103, 24; *Rom.* 11, 33.

3. La sabiduría de Dios es distinta de la de los hombres. Al que vive entregado a los caprichos de su yo y a las exigencias del mundo, le parece mera locura. La sabiduría de Dios se manifiesta en la Cruz de Cristo de un modo al mismo tiempo claro e incomprensible. La sabiduría de Dios no ha sido conocida por el mundo, no la han conocido ni los griegos, que buscan sabiduría, ni los judíos, que piden signos (*Rom.* 1, 21 y sigs.). Por haber despreciado la sabiduría de Dios, ha sido juzgada en la Cruz la sabiduría de este mundo. La sabiduría de Dios, en cambio, la cual es locura para el mundo, trae a los creyentes—así lo quiso Dios—redención y salvación (*I Cor.* 1, 2; 3, 19 y sigs.; *II Cor.* 1, 12).

§ 86

La fecundidad del conocimiento divino en la generación

1. El conocimiento divino muestra su poder y su capacidad creadora en la generación del Hijo. Que la producción intradivina del Hijo se verifica por vía de conocimiento, no es una verdad revelada, pero sí opinión general de los teólogos; más aún: doctrina teológica segura. Punto de partida de esta explicación de la

generación divina es la palabra Logos, empleada por el Apóstol San Juan para designar al Hijo, tanto en el Evangelio como en la primera epístola y en el Apocalipsis *verbum* (*Io.* 1, 1; *I Io.* 1, 1-3; *Apoc.* 19, 13).

Como ya se indicó en otro lugar, no se conoce todavía bien el origen de la expresión. Se puede admitir que en ella desembocan y se juntan pensamientos doctrinales del Antiguo Testamento y de la Filosofía griega. En el Antiguo Testamento, el concepto de «palabra» (*memra*) es un precursor del Logos de San Juan. En la palabra ha creado Dios el mundo, y en ella le juzgará (*Gen.* 1; *Pc.* 118, 91; *Eccl.* 43, 26; *Sap.* 16, 24 y sigs.; 18, 14 y siguientes; *Dan.* 4, 13 y sigs.; véase el Tratado sobre la Creación). En la palabra se manifiesta el poder divino mediante el cual Dios fundamenta la existencia de las cosas. En ella está asegurada la existencia del mundo. Además de la corriente doctrinal que va desde el Antiguo Testamento hasta el Logos neotestamentario, afluye a él una corriente doctrinal que, partiendo de Platón, se mueve a través del estoicismo hasta San Juan. En la Filosofía griega la palabra logos designa el sentido o la idea del mundo y de las cosas particulares. Del mismo modo, el Logos de San Juan implica el pensamiento de que en él está la idea divina del mundo. El Logos es, pues, la garantía del sentido y existencia del mundo; el aval de su existir y ser. Objetivamente designa la relación que reina entre Dios y el mundo. Pero al mismo tiempo indica la relación intradivina que media entre el Padre y el Hijo, caracterizado por medio de la expresión Logos. Cuando San Juan emplea la expresión Logos para designar al Hijo divino, lo hace, sin duda, teniendo en cuenta la fuerza expansiva en el mundo helenístico, y en correspondencia con ello parecía apto para preparar en los oyentes la comprensión del Hijo divino. Por lo demás, el Apóstol no deja de llamar la atención sobre la diferencia esencial que había entre el Logos de quien él daba testimonio y los *logoi* que muchos lectores conocían de la Filosofía griega y de los misioneros ambulantes del estoicismo. La principal diferencia consiste en que del Logos por él anunciado, San Juan podía afirmar que le había visto y oído, es decir, que tenía realidad histórica, mientras que los *logoi* de que hablaba la Filosofía eran meras creaciones humanas. Además, el Logos de San Juan es un modo de existencia superior a todas las formas de existencia terrena; antes de la Creación vivía ya en la esfera de Dios. A diferencia de lo que sucede con el logos pagano, el de San Juan es

subsistente, está frente a Dios, es una persona que vive en trato íntimo con Dios, tiene ser divino y eterno.

Atendida la significación literal, la expresión logos designa, además de la razón, la palabra humana hablada. Debido a este empleo no cristiano de la expresión, los lectores del Evangelio de San Juan habrán considerado el Logos-Persona a la vez como Palabra de la Revelación y como Razón del Padre.

2. Efectivamente, en la época de los Santos Padres la segunda Persona es comparada con la palabra humana hablada. Según los Santos Padres, esta comparación ilustra la inmaterialidad de la generación divina, la unidad e inseparabilidad del Padre y del Hijo, su igualdad y consustancialidad. Hay al mismo tiempo su diferencia. Muchos Padres adoptan una actitud de reserva frente al concepto de Logos (por ejemplo, San Ireneo). Todos se esfuerzan por eliminar de él toda imperfección humana (accidentalidad, mutabilidad, temporalidad).

Con mucha frecuencia se emplea en la época de los Santos Padres el concepto de Logos en sentido de razón para explicar el ser de la segunda Persona divina. Si el Hijo es la razón del Padre, entonces tendrá que ser necesariamente eterno como el Padre, puesto que éste no puede haber existido jamás sin su razón. San Ireneo rechaza este pensamiento, afirmando que Dios es enteramente razón.

3. Fundándose en la expresión Logos, Tertuliano, y sobre todo San Agustín, comparan al Hijo no con la palabra externa, sino con la palabra interna, es decir, con el pensamiento. Antes de expresar un pensamiento mediante la palabra hablada, le pronunciamos silenciosamente en nuestro interior. Por eso San Agustín dice de él que es una palabra espiritual (*verbum mentale*) y que no pertenece al lenguaje. Cuando queremos comunicar un pensamiento, le transformamos primero dentro dé nosotros mismos en una palabra interna, de la cual la palabra hablada es signo visible y audible. La generación divina se puede comparar y explicar en forma análoga con esta palabra interna, con el pensamiento formado en nuestro espíritu mediante esfuerzos espirituales lógicos.

Al designar al Hijo con la expresión Logos, se indica, pues, que su producción se verifica en la esfera del pensamiento divino. El Padre produce al Hijo, palabra intradivina, mediante un acto cognoscitivo, lo mismo que nosotros formamos un pensamiento

mediante la actividad lógico-cogitativa. El Padre ve y abarca toda la realidad. Conoce, además, su propia divinidad y todas las formas posibles mediante las que puede manifestarse finitamente. En esta mirada penetrante y universal ve el cielo y la tierra. El Padre da forma y figura, mediante un pensamiento profundo y universal, a todo lo que conoce en su visión completa y general. En ese pensamiento están presentes su propia divinidad y también el ser de la Creación. Mediante ese pensamiento habla consigo mismo sobre su propia grandeza y la grandeza del mundo, lo mismo que el hombre habla sobre las cosas que están presentes en su espíritu mediante los pensamientos. Del pensamiento profundo y universal formado por el Padre, se puede decir que es la palabra que el Padre se dice a sí mismo.

Aquí vamos a prescindir de explicar detalladamente, por medio de la psicología del conocimiento tomista, la analogía que hay entre el pensamiento humano y la palabra divina.

Con toda claridad aparece la analogía cuando nuestro propio yo es el objeto de nuestro conocimiento. El yo puede ser considerado como imagen del Padre en cuanto que en el pensarse a sí mismo es sujeto del autopensamiento. Es imagen del Hijo, si se le considera como objeto pensado. La unidad e identidad del yo considerado como sujeto y objeto del pensar, nos ofrecen una idea de la unidad esencial divina.

4. Pero es preciso no perder de vista las diferencias que hay entre la palabra divina interna y la palabra humana interna. Son tres, especialmente: *a)* La palabra humana es fugaz y perecedera. Un pensamiento ahuyenta a otro. Los pensamientos surgen del interior de la subconsciencia y vuelven a desaparecer de nuevo allí. Salen de entre las nieblas ondulantes del oscuro e impreciso reino de lo inconsciente y adquieren forma clara y diáfana. Con frecuencia no disponen de la fuerza necesaria para dar forma a nuestra personalidad. Las palabras humanas en que se encarnan los pensamientos son, como éstos, frágiles y fugitivas. Vienen y se van. Las pronunciamos y el viento se las lleva. Entre las palabras humanas fugitivas, indignas de una existencia duradera, se encuentran algunas dotadas de poder, y, entre éstas, algunas que son dignas de detentar ese poder porque encierran en sí valor y grandeza. Por eso ocurre a veces que una palabra humana conmueve al que la oye y le transforma. Hasta puede suceder que una palabra dada conmueva a toda una época, creando el hori-

zonte de una nueva concepción del mundo y de un nuevo sentimiento de la vida. Tales palabras crean Historia y se muestran activas aun después del instante en que han sido pronunciadas. Pero lo que queda de esas palabras creadoras de Historia no son el sonido y la forma verbales, sino la fuerza operativa.

La Palabra divina, al contrario, es incondicionalmente subsistente. Es realidad purísima, sin presentar mezcla de realidad y posibilidad. La palabra de Dios no está sometida a la caducidad, porque participa del poder existencial de Dios. Su poderío existencial es el poderío existencial absoluto del Padre. Por eso existe desde la eternidad la palabra en que el Padre pronuncia (expresa) a Dios y al mundo. Durará eternamente. Es una palabra eterna. El Padre la pronuncia incesantemente desde la eternidad. Existe con fuerza incondicional en tanto que el Padre la forma siempre, a través de un proceso eterno. Resuena, por tanto, en todos los lugares y a través de todos los tiempos. Si es que nosotros no podemos percibirlo, la razón de ello consiste en que nos faltan los oídos adecuados. Pero llegará el tiempo en que dispondremos de esos oídos. En la existencia posthistórica Dios nos comunicará la capacidad auditiva necesaria para poder percibir la palabra del Padre.

b) A la fragilidad existencial de nuestros pensamientos y palabras viene a añadirse su pobreza de contenido. En ninguna palabra, en ningún pensamiento puede estar presente la riqueza de nuestra esencia y de nuestro saber, para no hablar de la riqueza de la realidad entera. La palabra expresa sólo un aspecto parcial de esa riqueza. Sólo raramente dispone un pensamiento de tanta fuerza y plenitud que veamos manifestado en él nuestro ser entero. Esto acontece a veces con ideas genialmente poéticas, artísticas y científicas. Tales ideas, obrando retroactivamente, pueden influenciar todo nuestro ser y darle forma. El no poder expresar adecuadamente mediante la palabra nuestros pensamientos y nuestro amor es el gran dolor de la conversación humana. Por medio de la palabra expresamos solamente una pequeña parte de lo que hay en nuestro espíritu y en nuestro corazón. La palabra humana es por eso siempre una alusión al mundo invisible e inaudible de la interioridad humana. Por medio de la palabra exigimos del oyente que oiga aquella realidad que se manifiesta en la palabra, pero que no puede encarnarse exhaustivamente en la palabra. Si no es capaz de hacerlo, si no puede percibir la realidad trascendente que resue-

na en la palabra humana, entonces hasta la palabra de más plenitud es para él un sonido vacío.

Totalmente distinto es el Logos de Dios. La palabra pronunciada por el Padre no sólo posee potencia existencial indestructible, sino también absoluta plenitud de contenido. El Padre ve toda la riqueza del ser con una sola mirada de infinita profundidad y extensión, y expresa su conocimiento por medio de un solo pensamiento de absoluta simplicidad e inconmensurable plenitud. No forma este pensamiento para objetivar y presentar ante su espíritu la realidad que ha de ser conocida. Antes bien, el pensamiento del Padre es la expresión intradivina y exhaustiva del conocimiento de Dios, y la revelación intradivina de su infinita actividad pensante. Esta manifiesta su fecundidad produciendo un pensamiento que no desaparece nunca, que subsiste, que posee la misma fuerza existencial y la misma plenitud que el Padre, el cual piensa y engendra pensando.

c) Por fin, la palabra de Dios no solamente es subsistente; además se conoce a sí misma y afirma su propia existencia. Por lo tanto, es *Persona* y está ante el Padre bajo la forma de yo personal. Se vuelve hacia el Padre y contempla su semblante; conversa con Él. Más aún, en tanto que se vuelve hacia el Padre no es más que la respuesta personal dada al Padre. La palabra personal intradivina es palabra del Padre en tanto que el Padre la pronuncia, y es respuesta dada al Padre en tanto que esa palabra contempla al Padre. Hay, pues, en Dios multiplicidad personal porque tiene lugar en Él una conversación, porque en Él se da la comunidad de la conversación al Espíritu Santo, el cual es el lazo de su unidad. El Espíritu Santo es, por decirlo así, el sello que garantiza que el Padre y el Hijo se comprenden mutuamente en la conversación; en la palabra y la respuesta interviene y se manifiesta un amor infinito. El carácter personal de la palabra divina es la nota que la diferencia sobre todo de la palabra humana, la cual tiene carácter accidental.

5. Como quiera que Dios Padre no conoce la realidad en una serie de procesos cognoscitivos sucesivos, sino que la ve mediante un solo acto, produce también un solo pensamiento, un pensamiento que expresa exhaustivamente todo su conocimiento. Éste posee la misma riqueza de contenido y la misma fuerza existencial que el conocimiento paterno. El conocimiento fecundo del Padre no es

meramente un acto producido por el Padre; al contrario, es el Padre mismo; por otra parte, el acto cognoscitivo fecundo y personal es idéntico con el ser personal de Dios. Así también, el Hijo es la expresión del acto cognoscitivo fecundo del Padre, una expresión objetivamente idéntica con el ser de Dios. Por consiguiente, tanto el Padre como el Hijo son la realidad divina, la naturaleza de Dios, el ser divino, la vida divina; el uno lo es bajo la forma de sujeto fecundo; el otro, como expresión de lo fecundo del acto cognoscitivo.

6. En la esfera de lo criado la producción de un pensamiento es de ordinario inferior a la generación corporal en lo que concierne a fuerza creadora y poderío; la generación divina es superior en fuerza, vitalidad y bienaventuranza a todas las generaciones corporales, sin presentar ninguna de las imperfecciones de éstas.

7. En lo que se refiere al contenido del fecundo proceso cognoscitivo divino, conviene observar que implica la esencia y atributos de Dios, las Personas divinas, lo posible y lo creado por Dios mediante actos de libre decisión. En la palabra interna divina se dice, pues, todo lo que se puede decir. Más allá de ello, nada se puede decir ni pensar. A pesar de su amplitud y profundidad abismales, la palabra divina es luminosa, clara, precisa.

8. De la siguiente reflexión se deduce que el acto cognoscitivo fecundo del Padre puede llamarse generación empleando un modo de hablar análogo. Con Santo Tomás de Aquino podemos decir que la generación es un acto de originación mediante el cual un ser viviente se deriva de otro ser viviente que está en relación con él en virtud de la semejanza de la naturaleza del que genera y del generado (*origo viventis a vivente coniuncto in similitudinem naturae: Summa Theol.* I, d. 27, a. 2). El *vivens coniunctum* se da por el hecho de que el Padre, que engendra mediante un acto cogitativo, está íntimamente unido con el contenido de su pensamiento, hasta el punto de que los dos constituyen una sola idéntica realidad. Esta unión del sujeto y objeto del pensamiento se puede explicar mediante la teoría expuesta por Platón y San Agustín sobre el proceso cognoscitivo. Según ella, el conocimiento no es una mera percepción del objeto situado frente al sujeto del conocimiento, sino una tendencia de éste hacia aquél, un acto mediante el cual el sujeto cognoscente toca lo conocido, la unión del cognoscente con lo conocido. En el proceso cognoscitivo puede tomar parte el hom-

bre vivo con toda su pasión. El deseo de conocimiento, la tendencia a unirse con lo conocido se puede comparar con los más íntimos instintos vitales. El conocimiento es una especie de unión conyugal (véase Guardini, *Cristliches Bewsstsein,* pág. 194; con frecuencia se emplea la palabra conocer para designar las relaciones sexuales, *Gen.* 4, 1). En la fecunda acción cognoscitiva del Padre no necesita intervenir un movimiento del cognoscente hacia lo conocido, puesto que los dos se hallan íntimamente unidos desde toda la eternidad; los dos son la misma e idéntica realidad. Por eso se puede afirmar con preferencia de este conocer que posee la nota característica que podemos considerar como elemento esencial de la generación. En la verdadera generación el engendrado y el engendrante tienen que poseer la misma naturaleza en virtud de la generación. También esta nota la encontramos en la actividad cognoscitiva puesto que en el proceso del conocer poseemos una imagen de la realidad conocida (*species impresa*), con la cual se asemeja al espíritu cognoscente (*species expresa*). El Padre, al conocerse, expresa la imagen de sí mismo. En la generación terrena la semejanza producida por la generación consiste en la igualdad específica del principio generador y del engendrado, mientras que la semejanza entre el principio generador divino y el producto divino de la generación poseen una sola e idéntica naturaleza. La semejanza en el orden divino es, pues, absoluta.

9. A causa de esta absoluta semejanza, la Sagrada Escritura llama a la Segunda Persona *Imagen* (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15) o esplendor del Padre (*Hebr.* 1, 3). En la terminología del helenismo imagen significa «una irradiación, una manifestación y revelación de la esencia con participación sustancial (*metoxé*) en el objeto» (*Theol. Wörterbuch* de Kittel, II, 386). Lo representado está presente en la imagen. Cristo es, pues, expresión personal del original (*Phil.* 2, 6). La expresión imagen implicará también la idea de que en Jesucristo se revela lo que Dios es, quiere y hace (*Io.* 12, 45; 14, 9; véase, en lo que concierne la relación entre imagen y participación, G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* 1937, 40-50; en la pág. 44 se enumeran otros estudios del mismo autor sobre el problema en cuestión). Los Padres griegos, los teólogos franciscanos dependientes de Ricardo de San Víctor y los más antiguos teólogos de la escuela dominicana, opinan que la expresión «imagen», además de semejanza de la esencia con respecto a la esencia, significa semejanza con respecto a la actividad pro-

ductora (el Hijo espira con el Padre al Espíritu Santo). San Agustín, Santo Tomás de Aquino y los teólogos que le siguen, tanto dentro como fuera de la orden dominicana, opinan que la palabra imagen designa solamente semejanza en la naturaleza divina producida por la generación.

Por ser el Hijo imagen perfecta del Padre, Cristo puede decir: «Quien me ve a mí, ve también al Padre» (*Io.* 14, 9). Por ser imagen del Padre, se dice también de Él que es la hermosura divina. En efecto, la hermosura es el resultado de la unidad producida por la semejanza, del orden, de la proporción. Es el resplandor de la realidad divina presente en el Hijo (*splendor veritatis*). El Hijo es además la verdad, por ser la expresión digna del ser del Padre, el cual se revela a nosotros mediante Él.

En tanto que la fecunda actividad cognoscitiva del Padre se extiende también a las cosas extradivinas, la Palabra contiene también las ideas de todo lo extradivino.

10. A partir del hecho de que el Hijo es la Palabra formada y pronunciada por Dios, podemos definir con mayor precisión el movimiento de entrega que media entre ambos y asimismo las relaciones que ellos son (§ 58). El Padre está con respecto al Hijo en la actitud de la persona que habla. Más aún, no sólo habla, sino que es también el movimiento del hablar mismo, es el hablar en persona. Viceversa, la actitud del Hijo con respecto al Padre puede ser definida como movimiento de respuesta. El Hijo da respuesta. Más aún, no es sólo persona que responde, sino el movimiento de respuesta mismo. La existencia del Padre y del Hijo consiste, pues, en que el uno es el habla en persona y el otro la respuesta en persona.

Lo que el Padre y el Hijo se dicen es lo más supremo y profundo que una persona puede decir a otra. Es el misterio de Dios y del mundo. Lo que el Hijo oye del Padre es lo más rico y beatificante que puede oírse. El Padre no oculta al Hijo ningún misterio. El Hijo está interesado en la conversación del Padre con el interés del que depende su existencia. Si el Padre ocultase al Hijo aunque no fuese más que un pequeño fragmento del misterio de la realidad, esto implicaría su propia muerte. Si al Hijo no le interesase algo de la conversación del Padre, esta falta de interés sería su muerte.

Como quiera que Dios es el amor, la conversación entre el Padre y el Hijo es una conversación amorosa. La palabra que pro-

nuncia el Padre es una palabra de amor, abismalmente profunda e inefablemente rica. La respuesta que da el Hijo—Él mismo es la respuesta—es una respuesta de amor. De ahí resulta que la realidad última más allá de la cual no existe nada es una conversación amorosa, la absoluta conversación del amor. Al definir de este modo análogo la realidad última, al considerarla como un «movimiento» de conversación amorosa, no queda debilitada con ello la realidad de Dios. La conversación es en la esfera de lo humano una entidad débil e imperfecta; por el contrario, la conversación del amor a la cual llamamos Dios es absolutamente rica y absolutamente potente, puesto que el movimiento constituído por el habla y la respuesta es absolutamente rico y poderoso. Lo que en esa conversación existe bajo la forma del hablar y responder es la plenitud vital divina, la esencia divina absoluta.

11. La Palabra divina es expresión y síntesis de todas las ideas divinas relacionadas con el mundo, debiendo ser considerada, por lo tanto, como causa ejemplar (arquetipo, imagen interna) de la realidad extradivina como «arte» del Padre con respecto a lo extradivino. Mediante su «Palabra» crea Dios el universo (*Io.* 1, 3; *I Cor.* 8, 6; *Col.* 1, 16; *Hebr.* 1, 2), en cuanto que tiene presente en la «Palabra» la imagen y plan de las cosas que han de ser creadas; más aún, pronunciando interiormente lo que quiere crear. Por eso se puede decir con San Agustín: «No es que Dios no hubiese conocido lo que operaba mediante el Verbo (Palabra); si sabía lo que obraba, estaba esto en Él antes de que hubiese sido hecho... Por consiguiente, en aquella Palabra mediante la cual ha hecho todo estaban todas las cosas antes de que fuesen hechas; y después que hubieron sido hechas, están todas allí, pero de diferente manera aquí y allí; aquí, en la propia naturaleza en que han sido creadas; allí, en el arte por medio del cual han sido hechas» (*Ps.* 61, 18). Dios se expresa a sí mismo en el Hijo; «pero Él expresa también todas las posibilidades del ser creado, todas las posibilidades que quiere realizar y ha realizado mediante la creación, y las posibilidades a las cuales no ha concedido la realización. Su Palabra es la fuerza que funda la realización de estas posibilidades, que las sostiene, que entra en ellas de un modo creado, que se encarna en ellas. Las cosas de la Creación son lo que Dios dice de ellas, y porque habla de ellas en tanto que Creador, por eso existen» (Th. Soiron, *Das göttliche Wort und die menschliche Sprache,* en «Der katholische Gedaske», 1938, 174 y sigs.). Todas las

criaturas son realizaciones finitas de la palabra eterna en que el Padre las nombra en su conversación con el Hijo. Todas las cosas son encarnaciones creadas de una palabra, cuyo sonido original, partiendo del Padre, ha resonado y resuena en el Hijo. El hombre es encarnación y aparición en el mundo de una palabra que resuena en la Palabra universal por medio de la cual el Padre conversa con el Hijo, de una palabra que el Padre ha formado en y según la palabra que dice en el Hijo, que es fiel y viva resonancia de la palabra mediante la cual conversan desde la eternidad el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. El hombre es, por consiguiente, el trasunto, la imagen fiel y en cierto sentido la aparición finita de aquella palabra en la cual existe Dios en tanto que persona que habla y piensa. En el tratado sobre la Creación veremos que el hombre es aparición de una palabra infinita de Dios y que, por lo tanto, ha sido creado por las tres divinas Personas según el orden intradivino de su origen, en una sola actividad. Este hecho pone de manifiesto que el que sea capaz de penetrar en el misterio del ser creado podrá descubrir huellas de la actividad divina trinitaria, bien que para llegar a comprender ésta necesita la explicación sobrenatural de Dios. Véase Th. Soiron, *Das göttliche Wort und die menschliche Sprache,* en «Der katholische Gedaske», 11, 1938, páginas 169-183.) El Hijo es, pues, mediador de la Creación (*Io.* 1, 1-3).

12. El pensar en las realidades extradivinas con todas sus grandezas, formas y estructuras, vistas por la fecunda actividad cognoscitiva del Padre, nos permite formarnos una idea de la riqueza de la palabra divina. Todas las cosas extradivinas no son más que el contenido paralelo del conocimiento del Padre. Por otra parte, el hecho de que los pensamientos que el Padre tiene de las cosas y de los hombres han sido pronunciados en la conversación divina eterna, constituye la garantía del sentido eterno del mundo y de las cosas del mundo, de la historia humana y de cada uno de los hombres. Por encima de todas las absurdidades se destaca el sentido eterno al cual Dios ha dado forma en su Hijo. Creer en la palabra eterna del Padre es creer en el sentido eterno del mundo y del hombre. La creencia en el sentido eterno del mundo y del hombre, garantizado por la conversación amorosa entre el Padre y el Hijo, posee la fuerza necesaria para ayudarnos a soportar los absurdos superficiales del mundo. El que vive en esta fe puede sobrepasar la esfera del absurdo para llegar hasta la comprensión de

los misterios del sentido eterno del mundo. Mientras perduren la Historia y la vida particular puede estar oculto este sentido tras el velo de la absurdidad superficial; no obstante, el creyente sabe que es real y verdadero. Vive en la seguridad de que llegará el día en que se descorrerá el velo. En la época de la existencia que sucederá al desmoronamiento de las formas existentes terrenas, es Dios mismo el que explicará el sentido eterno del mundo y de la vida, haciéndole participar en la conversación que mantiene con su Hijo.

El hecho de que el conocimiento divino fecundo y generador se extienda también a lo extradivino, pone de manifiesto con qué fuerza esto se halla integrado al dinamismo de la vida divina trinitaria. El fecundo conocimiento divino se verifica incesantemente, no es una actividad ya terminada y perteneciente al pasado. Al contrario, la palabra de Dios resuena silenciosamente en todos los ámbitos de la vida humana. Nosotros no la oímos porque no disponemos del órgano correspondiente. En todo momento, cada una de las cosas y todos los acontecimientos son el contenido del fecundo conocimiento paternal, recibiendo de este modo su sentido. En cada momento, cada una de las cosas procede de Dios, en tanto que existe en Dios según su idea, y es depositada en el Hijo bajo la forma de idea, es decir, no sólo bajo la forma de pensamiento pasajero, sino en cuanto que es realidad viva y divina. Continuamente recibimos nuestro sentido del Padre, en tanto que nos piensa en un acto fecundo y en tanto que expresa este pensamiento mediante una Palabra-Persona. Al mismo tiempo Dios nos piensa en la forma concreta que ha elegido para nosotros. Dios ve todas las situaciones concretas de nuestra vida, con su importancia para la totalidad que es ante Él nuestra vida, en su orientación hacia la forma definitiva que hemos de alcanzar según el plan divino. Por consiguiente, nuestra vida tiene sentido en cada uno de sus momentos, a pesar de que este sentido permanezca oculto y se halle expuesto, amenazado por los peligros del pecado. En todo momento, nuestra vida se halla en movimiento hacia la forma definitiva. Véanse los §§ 81 y 82.

13. Dios permite que el hombre tome parte en su conversación divina de un modo más íntimo y vivo. Esto sucede mediante la Revelación sobrenatural. Los profetas inician sus revelaciones con las siguientes palabras: «Así habla el Señor.» «Lo que Dios les ha comunicado lo han percibido en un lenguaje comprensible para ellos. La conversación que Dios mantiene desde la eternidad en

la palabra eterna, se ha continuado en ellos de tal modo que han podido comprenderla mediante palabras y conceptos humanos. Ha tenido, pues, lugar el milagro de que Dios ha permitido que el hombre tome parte en la conversación divina mediante la cual Dios ha querido revelarse sobrenaturalmente a los hombres, sobrepasando la revelación presente en la palabra de la Creación» (Soiron, *l. c.*, pág. 172). En la Encarnación del Hijo de Dios alcanza la Revelación sobrenatural su punto de culminación. En la Palabra encarnada de Dios resuena en el espacio de la Historia humana la palabra de la conversación eterna que martienen el Padre y el Hijo (véase *Io.* 5, 30; 6, 45). Según la medida de lo posible, las palabras de Cristo traducen a un lenguaje humano la eterna conversación divina. La traducción bien que fiel sólo puede ser análoga.

14. La realidad última existente es la conversación entre el Padre y el Hijo, mejor dicho, «el movimiento» de esta conversación. Esto es un hecho que comunica resplandor celestial a la palabra y conversación que manas. La conversación humana es un sonido de la conversación que mantienen el Padre y el Hijo. La conversación divina resuena a través de la palabra humana. De este modo recibe la conversación humana una dignidad indestructible. Esta dignidad no viene de la tierra, sino del cielo. Cuanto más elevado es el rango que ocupa una palabra en la esfera de las palabras humanas, tanto más resuena en ella la bienaventuranza de la palabra divina.

Teniendo en cuenta que la palabra humana es un eco de la conversación del Padre y del Hijo, se comprende la importancia que tiene para la comunidad. La palabra humana es al mismo tiempo expresión y fundamento de la unión. En la palabra humana se manifiesta la relación que une al yo con el tú; en ella obtiene esa relación nueva fuerza. De este modo la palabra se convierte en signo del amor. No podía menos de ser así. La conversación del Padre y del Hijo es una conversación amorosa. Por eso, es la palabra humana una palabra de amor, siempre que sea debidamente hablada. En la palabra humana del amor resuena en el tiempo la eterna conversación del amor. Esta peculiaridad de la palabra humana explica por qué la palabra puede producir bienaventuranza.

En virtud de su libertad, el hombre puede desfigurar el sentido de la palabra. El hombre introduce en la conversación el caos mediante el mismo proceso con que ha introducido el caos en el mundo, mediante la rebelión contra Dios, ejerciendo un poderío tiránico sobre el mundo, que es una creación de Dios. El autocratismo humano impide que resuene en la palabra la conversación divina. Con arbitrariedad impía emplea la palabra sin consiedrar que es un dios divino, como si fuese su propiedad absoluta, sobre la cual puede disponer libremente, convirtiéndola en instrumento del odio y de la mentira. La palabra del egocentrismo y de la tiranía oculta el verdadero sentido de la conversación humana. Mediante la Obra de la Redención, Cristo ha tratado de librar la palabra humana del estado de perversión y degeneración en que había caído. Que su Obra redentora había

de tener importancia también para la palabra humana se deduce del hecho que es la Palabra eterna del Padre la que asume los destinos. Después que hubieron precedido muchas palabras particulares, el Padre habla de su Palabra eterna en la Historia humana mediante la Encarnación del Hijo. En Cristo podemos contemplar bajo forma visible la palabra eterna del Padre. Podemos percibirla en las palabras humanas que Cristo ha pronunciado. En cada una de las palabras pronunciadas por el Señor aparece la palabra eterna del Padre. La parte de la eterna conversación divina que podemos oír en ellas, es lo que Dios ha reservado para nosotros. Al asumir los destinos humanos el Logos eterno ha asumido también la palabra humana. En todas sus palabras terrenas ha adoptado forma humana la eterna Palabra de Dios. El hecho de la Encarnación, es decir, la aparición del Hijo de Dios bajo la forma humilde de hombre, se repite específicamente en cada una de sus palabras. La Palabra eterna de Dios se humilla adoptando la forma del lenguaje humano. El lenguaje humano, la palabra humana que el hombre orgulloso y autocrático había desfigurado oponiéndolo a Dios, es conducida por Cristo a la esfera de la divino. De este modo vuelve a recibir su verdadero sentido, el cual consiste en ser eco de las eternas conversaciones divinas y su manifestación en el tiempo. Esta redención de la palabra se verifica mediante la redención del hombre dotado de la capacidad de hablar. Cristo no ha conducido al hombre hasta Dios de un modo mecánico, sino respetando su libertad. En sí mismo ha conducido la naturaleza humana hasta Dios, y ha exhortado al resto de la humanidad a que se una con su naturaleza humana por medio de la fe y de los sacramentos, entrando así en el camino que conduce hacia el Padre. El hombre puede escuchar la llamada del Señor y puede someterse a sus mandatos. Lo mismo que el hombre llamado por Cristo es responsable del éxito de la obra redentora de Cristo, así también el hombre llamado por Cristo es responsable de la vuelta hacia Dios de la palabra humana. Cristo ha establecido palabras que se hallan en un movimiento continuo hacia Dios, mientras dure el tiempo de la Historia humana, a saber, las palabras de la anunciación y las palabras de los sacramentos. En ellas siguen resonando sus palabras redentoras pronunciadas en el tiempo, palabras que oímos la parte de la eterna conversación amorosa divina que Dios ha querido comunicarnos.

Los seguidores de Cristo deben procurar que la conversación eterna divina resuene también en las palabras humanas de la vida ordinaria. Esto implica una doble obligación: la conversación humana ha de estar al servicio de la verdad, no al servicio de la mentira, ha de prestar servicios al amor y no al odio. Sólo la palabra verdadera y la palabra de amor son un eco de la eterna conversación que mantienen el Padre y el Hijo. La palabra humana es un eco de la eterna conversación divina. En esto consiste la razón por la cual la palabra humana debe estar al servicio del amor y de la verdad. Sólo cuando sirve al amor y a la verdad cumple con las exigencias de su último y profundo sentido, el cual consiste en manifestar la eterna conversación divina, para que de esta manera triunfen el amor y la verdad. Cuando se convierte en instrumento del odio y de la mentira pierde su verdadero y profundo sentido. Contribuye al triunfo del odio y de la mentira y destruye los órdenes terrenos que sólo pueden subsistir bajo el dominio de Dios, de la verdad y del amor. Cada una de las palabras del odio y de la mentira lleva en sí una tendencia hostil a Dios y enemiga del hombre. Pero en la época histórica iniciada por Cristo, las palabras del odio las

lleva en sí una tendencia hostil a Dios y enemiga del hombre. Pero en la época histórica iniciada por Cristo, las palabras del odio y de la mentira se oponen de una manera especial al sentido eterno del lenguaje humano. El pecado cometido en la época histórica iniciada por Cristo es más grave que el pecado cometido en la época o precristiana; es un pecado del hombre adulto y, por lo tanto, un pecado de mayor malicia. Algo parecido puede decirse de la actitud que desfigura la palabra humana al despojarla de su relación con el Dios de la verdad y del amor. Las palabras humanas pronunciadas en actitud de rebeldía contra Dios, es decir, las palabras del odio y de la mentira, tienen en la época cristiana un carácter diabólico. Son el instrumento por medio del cual aumenta su poderío Satanás, el señor de la mentira y de la tiranía. En las conversaciones impías, Satanás se apodera del don mediante el cual se revela la humanidad del hombre, es decir, de la capacidad del habla, poniéndola al servicio del infierno. Esta perversión y perversidad alcanza el grado supremo de culminación en los casos en que Satanás por medio de sus servidores comunica a las palabras del odio y de la mentira un disfraz de verdad y amor. El infierno imita todas las cosas divinas, sin excluir la muerte expiatoria de Cristo, para engañar de este modo a los hombres. Así también imita con sus palabras de mentira y odio las palabras del amor y de la verdad, para engañar a los oyentes.

No siempre posee dimensión diabólica la desfiguración de la palabra humana, pudiendo nombrar el caso en que las palabras están al servicio de la vaciedad, en lugar de servir al amor y a la verdad. Palabras vanas ponen de manifiesto la vaciedad del hombre que las pronuncia. La vaciedad total de las palabras, la vaciedad «nihilista» se deriva de un espíritu ante el cual no se abren más horizontes que los de la nada. Junto con tales palabras tiene que ser nombrado el aburrimiento. El grado supremo de la vaciedad es el mutismo, no el que aparece cuando la plenitud del espíritu y del corazón sobrepasa las posibilidades de la palabra, sino el que aparece cuado el hombre está vacío que no tiene nada que poder manifestar por medio de la palabra. En el lenguaje convertido en caos se pone de manifiesto el nihilismo del hombre. Pero ni siquiera el lenguaje caótico puede negar que su verdadera patria de origen está en la conversación eterna del Padre y del Hijo. También sobre ese lenguaje flota un resplandor celestial.

Bien que la palabra vacía no sea un instrumento del infierno, diferenciándose así de la palabra del odio y de la mentira, se halla muy cerca de éste. Es, en efecto, el infierno el que desfigura todo lo divino. La Sagrada Escritura afirma esto cuando dice que el mutismo, la enfermedad espiritual más opuesta a la dignidad humana, es un instrumento de Satanás. Véase M. Schmaus, *Sobre la esencia del cristianismo,* Rialp.

Viceversa, en la dignidad de la palabra humana resplandece la dignidad de aquella Palabra que es el Hijo de Dios. O. Miller ensalza de la siguiente manera la dignidad de la palabra humana (*Der Individualismus als Scchnicksal,* 1933, 198 y sigs.): «Palabra, símbolo primario de la humanidad, primogénito de la sabiduría, don primero del espíritu desposado con el cuerpo, misterio y revelación incomprensible es tu concepción; doloroso y beatificante tu nacimiento, floreciente es tu fresca juventud, poderosa y fecunda tu edad madura, marchita y oscura tu ancianidad. Tú rompes los sellos y libras a la criatura de su mutismo, tú sacas al espíritu de

su fría soledad, tú comunicas vida a las cosas muertas, descubres la esencia en los fenómenos del mundo visible, das realidad e individualidad a las esencias, tú llamas al hombre por su nombre y nombras las peculiaridades de las cosas. Tú eres la sonrisa del alma y eres también las lágrimas cristalinas de su dolor, tú eres el resplandor de su entusiasmo y la oscura sombra de su dolor.

Eres grácil como la alada Psyche, tienes la rapidez del ángel y el brillo lejano de los rayos solares, tú atraviesas el tiempo y los espacios, vas a través de siglos y continentes, unes y separas a los pueblos, y cuando el tiempo envejece o cuando un pueblo muere, eres tú la que guardas su alma en tu preciosa urna. Cuando la realidad divina descendió a la tierra, en la tormenta del espíritu divino y en lenguas de fuego, te acercaste a los hombres con los cuales comenzó un nuevo león del mundo y la primavera del Reino de Dios.

Ninguna de las cosas visibles puede ser comparada con tu fuerza. Eres fuerte como el león, graciosa como la gacela, tienes la mirada penetrante del águila y el ímpetu del gavilán. Eres más dulce que el panal de miel, más amarga que el vermut; como el vino y el amor encantas y fascinas y me emborrachas; eres clara como el agua, sobria y santa, das vida a lo que quieres vivificar, das muerte a lo quieres matar, eres como la flecha alada lanzada por el arco de Apolo, tu blanco es el corazón de los hombres y de las cosas, los matas del mismo modo que la pareja divina mató a los hijos de Níobe.

Lo mismo que el relámpago, puedes iluminar la oscuridad, puedes bramar como la tempestad; como dice la carta a los hebreos, que habla el lenguaje del Espíritu Santo, eres viva y activa; más cortante que una espada de dos filos, penetras profundamente hasta separar alma y espíritu, tuétano y articulaciones. Tú eres la más noble entre todas las artes, la obra de arte divina, esbelta y firme como la solitaria columna de acantus, elegante como el pedestal marmóreo de la estatua griega en el jardín de los mirtos; tú tienes el sonido hímnico de los salmos semíticos, tú duermes, dulce melodía, en las cuerdas de oro de la lira griega, eres miel de abeja santa en los labios de Píndalo y lenguaje divino de Apolo en las palabras de Platón; en el espíritu griego circundas el mar Mediterráneo y te extiendes por el *orbis terrarum* con el Imperio romano. Como un incandescente tazón de rubíes estás llena de oscuro vino, como una clara copa de cristal llevas dentro de ti agua espiritual de inmaculada candidez, te pareces a la urna triste junto a la sepultura, y a la verde yedra que abraza la columna truncada cual amante y anciana esposa los hombros de tu marido.

Flotas en las móvies ondas del ritmo y en la ondulante mareada de la melodía, eres la música inaudible y el sonido misterioso que viene de las lejanías del mundo invisible. Primer don del alma maternal, mensajero de la nostalgia, intérprete del amor joven, santo mensaje que el Eterno nos ha comunicado a nosotros los mortales, sacrosanto recipiente de nuestra fe y áurea patena de nuestras oraciones.»

A la naturaleza humana de Cristo se la ha permitido tomar parte en la conversación intradivina que constituye la bienaventuranza del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. En Él y mediante Él todos los hombres, más aún, la Creación entera, han de llegar a tomar parte en la conversación divina. De esta manera, la palabra del bautizado se convierte en eco y

ha de ser eco del lenguaje que resuena en la eterna palabra del Padre y que se muestra también activo en la palabra del hombre. «Con ello queda asegurada la realización del sentido del lenguaje humano, de tal modo, que ningún esfuerzo del hombre podría ofrecer mayor seguridad. Mediante Cristo, encarnación de la eterna Palabra del Padre, resuena en la esfera de lo humano la eterna conversación del Padre y del Hijo, en Cristo y mediante el hálito del Espíritu Santo llega hasta los espacios de la finitud la Palabra del Dios trinitario, y en Cristo adopta forma humana real el lenguaje divino, que es sello y garantía de la verdad divina. Es Cristo el que realiza el más profundo sentido del lenguaje humano; en Él se realiza la participación perfecta de la conversación palpitante de la vida trinitaria divina. En Cristo tiene el hombre la garantía de que con su lenguaje participa en el lenguaje divino, de que su lenguaje le comunica la verdad de Dios. En verdad, nuestro lenguaje no es un asunto profano; no es tampoco una cuestión de ética; es más bien un fenómeno de profundidad infinita, una responsabilidad que adquirimos ante el Dios trino y uno ante Jesucristo, Dios y hombre verdadero.

Cuando hablamos, entramos en la esfera de la eternidad, tomamos parte en la comunidad formada por la conversación que une al Padre y al Hijo en el Espíritu Santo. Cuando hablamos, somos llamados a la comunidad con Jesucristo, Dios y hombre, para que se cumpla en Él el sentido de nuestro lenguaje, en Él, que es la consumación del hablar humano» (Soiron, *l. c.*, 179).

15. Según esta explicación, cuyos principios fundamentales se derivan de San Agustín, sistemáticamente elaborada por Santo Tomás y defendida hoy casi unánimemente por todos los teólogos, la Segunda Persona de la Trinidad es Hijo por ser la Palabra de Dios. No obstante, muchos pensadores de la Edad Media explicaban de otro modo la generación. El Hijo era comparado con la palabra humana, pero la generación no era considerada como un acto cognoscitivo, sino como un acto de naturaleza espiritual, sin designar expresamente en qué esfera de la naturaleza espiritual se verifica la generación. Tal es la opinión representada por San Buenaventura. Ricardo de San Víctor opina que la generación es un acto de amor. Dios es el amor supremo. Ahora bien, el amor exige la presencia de un tú, pues nadie puede tener amor a sí mismo en un sentido estricto. Por eso tiene que haber en Dios más de una Persona, un amante y un amado. En favor de esta explicación se puede aducir un texto de la Sagrada Escritura: *Col.* 1, 13 (y nos trasladó al reino del Hijo de su amor). Según esta teoría, el Espíritu Santo es la Persona amada por el Padre y el Hijo (*condilectus*). El Padre otorga y ama al Hijo y éste al Padre, y ambos a un tercero.

En el coloquio entre un maestro y un discípulo sobre el Creador y

la criatura, escrito por un autor desconocido que sigue los principios de Ricardo de San Víctor, se expone que es el amor el fundamento de la personalidad trinitaria de Dios: «M.: La nobleza del amor consiste en querer amar según el valor del amor. Ahora bien: debes tener presente que el amor divino, por ser omnipotentemente íntimo y generoso, tiene que entregarse a otro... Tiene que entregarse a sí mismo, para que no sea acusado de egoísmo. Tiene que entregarse enteramente y sin reservas si ha de ser omnipotentemente generoso. Tiene que entregarse a alguien que sea tan bueno como él, a quien pueda amar debidamente, para que no se le acuse de ignorancia. D.: En virtud de la gracia de Dios, empiezo a ver un poco la luz de la verdad. Comprendo bien que la nobleza del amor es tal que donde quiera que se halle ese amor ha de querer ser generoso. Pues veo bien que toda donación se deriva del amor. Comprendo bien que el amor se da a sí mismo en la donación. Y comprendo bien que no es íntimo y generoso el amor que no se da a sí mismo. Por eso, donde quiera que se halle el amor supremo, habrá allí una suprema donación del amor. La mayor donación del amor es el amor que se da a sí mismo. Si no se diese a sí mismo, no podría ser considerado como íntimo y generoso. Por consiguiente, donde hay amor supremo, allí también hay donación suprema, la cual consiste en amar y volver a amar enteramente y sin reservas... Pero tienes que explicarme con claridad dónde encuentra esto el omnipotente amor de Dios. M.: Tú mismo has dicho que la nobleza y naturaleza del amor consiste en entregarse íntimamente... Puesto que el amor no quería quedarse en sí mismo, sino que tuvo que entregarse a otro, y como quiera que ninguna criatura era digna de ser amada con amor infinito, la Sabiduría decidió que Dios engendrase a Dios. O sea, que Dios engendre y sea Padre, y que el que nace sea su Hijo y que el Padre ame a su Hijo con su amor infinito de su omnipotencia y sea amado por el Hijo con el mismo amor infinito. D.: ¡Oh eterno, elevado y profundo sacramento de la divinidad misteriosa! ¡Qué elevada es la nobleza de la bondad divina si se contempla su sabiduría! De tal modo ha ordenado la fuerza de la omnipotencia que Dios ha engendrado con fuerza omnipotente. De esta forma ha podido difundirse la nobleza de la bondad a fin de que el engendrante pudiese amar con amor omnipotente al engendrado, y el engendrado, por su parte, a su origen. Porque si Dios no hubiera engendrado, el amor noble e infinito de Dios habría tenido que quedar encerrado en sí mismo, ya que ninguna criatura hubiera podido recibirlo. Pero ¿qué hubiera sido entonces del placer y de la alegría hacia los cuales tiende siempre el amor?... M.: Has comprendido que el Padre entrega su corazón a su Hijo, con amor entero. Y el Hijo entrega todo su amor al Padre. Por consiguiente, su amor le produce un placer doble. Se alegra de amar a su Hijo. Y se alegra de ser amado de su Hijo. Del mismo modo, el placer del Hijo es también doble: el que proviene de su propio amor y el que le produce el amor con que le ama el Padre amado. Ahora bien: el Padre no puede retener para sí el placer entero. Tiene que comunicarlo, puesto que en otro caso el amor sería egoísta. No puede entregárselo al Hijo, porque a éste le ha dado ya antes el corazón entero con todo su amor. Por eso tiene que haber un tercero que reciba el amor del Padre y del Hijo. D.: ¿No basta con que el Hijo reciba del Padre y el Padre del Hijo? M.: No basta. La razón de ello consiste en que el Padre después del nacimiento del Hijo posee dos fuentes de placer. Lo mismo sucede con

el Hijo después de su nacimiento. Por eso tiene que existir una Persona más a quien el Padre y el Hijo puedan comunicar al Espíritu Santo la nobleza de su naturaleza, que es capaz y digno de recibir la plenitud del amor íntimo que el Padre tiene en sí mismo y en el Hijo, y el Hijo en el Padre y en sí mismo. D.: Si fuese posible, me gustaría saber si en el orden creado se puede encontrar una semejanza de esta superabundancia de amor. M.: Mira, si tú tuvieses un fiel y buen amigo a quien amases como a ti mismo, con amor casto, y si ese amigo te amase como se ama a sí mismo, esto te produciría placer. Si existiese un tercero que te ayudase a hablar de tu buen amigo y que testificase y demostrase la grandeza, el honor y la fidelidad de tu amigo, ese tal te proporcionaría placer, según mi opinión... Si el tercero te amase a ti como tú amas a tu amigo y si amase a tu amigo como a sí mismo, ¿acaso no te gustaría esto? D.: No sé qué responder. Yo creo que el amor es tal que el hombre quiere que el amado sea para él solo. M.: Por eso he dicho amor puro. Cuando el amor es puro, el hombre ama el amado como se ama a sí mismo. El que ama a otro como se ama a sí mismo, ése desea para el amado un amor fiel, lo mismo que se desea a sí mismo tal amor. A mí me parece que a todos les gusta tener un amigo fiel y bueno. D.: Así es, en efecto. Concedo que no es puro el vencido y debo confesar que el amor puro se alegra con el amado. En caso contrario, el amor puro no amaría al amado como se ama a sí mismo. M.: Por eso el amor perfecto... tiene tres fuentes de placer. Una está en su propio corazón. La otra, en el amado. La tercera está en el amor del amado. Por eso, los bienaventurados de la eternidad se alegran en Dios. que es el amado de sus corazones. Otra fuente de su alegría son los amigos de aquel a quien su corazón ama. No hay alegría perfecta cuando el amor ama y posee sólo el amado. Y por eso el dulce y pleno amor de la divinidad tiene tres fuentes de su placer, las cuales eternamente manan, fluyen y se juntan» (en *Vom inwendigen Reichtum.* Textos de místicos desconocidos en torno al maestro Eckehart. Selección y traducción por A. Rozumek, 1937, 127-136).

CAPITULO SEGUNDO

LA VIDA DIVINA CONSIDERADA COMO VOLUNTAD PERSONAL

§ 87

Realidad y perfección de la voluntad divina

1. Dios tiene una voluntad infinitamente perfecta (Vaticanum, S. 3, cap. 1; D. 1.782). El Vaticano constató y definió este estado de cosas contra las concepciones panteísticas relativas a la evolución y desarrollo de la voluntad divina. Del mismo modo que se ha definido en oposición al panteísmo voluntarista (Schopenhauer) que Dios es un ser racional, así también se ha definido, en oposición al panteísmo intelectualista, que Dios es un ser dotado de voluntad. Dios no es fuerza que evoluciona sin luz, ni es tampoco luz que irradie sin fuerza.

2. La Sagrada Escritura describe la voluntad trascendente de Dios como voluntad creadora, como poder, como santidad, como bondad, como justicia, como voluntad redentora. El Antiguo Testamento acentúa el aspecto de voluntad creadora, el Nuevo Testamento acentúa el aspecto de voluntad redentora. Numerosos textos del Antiguo Testamento testifican la existencia de la voluntad de Dios; por ejemplo: *Gen.* 16, 1; 36, 22-41, 26; *Eccl.* 43, 1-26; *Ps.* 115 (113 b); *Is.* 41, 5-7; *Ps.* 104. El Nuevo Testamento habla de la voluntad creadora de Dios en *I Cor.* 12, 18; 15, 38; *Apoc.* 4, 11. Por lo general habla de su voluntad redentora, soberana y providencial (*II Tim.* 2, 4). Dios vigila y protege a sus hijos (*Mt.* 6,

10; 7, 21; 12, 50; 18, 14; 20, 31). La Encarnación y la Redención se han verificado de acuerdo con su voluntad (*Eph.* 1, 3-14). En conformidad con ello, su voluntad redentora se ha manifestado ahora en el tiempo de la Redención (*Lc.* 12, 47; *Act.* 22, 14; *Eph.* 1, 9; *Col.* 1, 27). Pero sólo le conocerán los que no se conforman con este siglo (*Rom.* 12, 2). Dios se manifiesta como poder autócrata e independiente y testifica que su libertad es absoluta tanto en la misericordia como en la condenación (*Rom.* 9-11). Cristo revela la voluntad redentora de Dios y es el ejecutor de esa voluntad. Cristo está dispuesto a cumplir la voluntad del Padre (*Mt.* 26, 39). Más aún, su manjar consiste en hacer la voluntad del que le ha enviado (*Io.* 4, 34). Su actividad consiste totalmente en someterse obediente a la voluntad del Padre que le ha enviado (*Io.* 5, 30; 6, 38-40). Por eso tienen que hacer la voluntad del Padre los que están unidos con Cristo, mientras que el mundo no la hace (*Hebr.* 13, 21; *Rom.* 12, 2; *I Pet.* 4, 2). Hacer la voluntad de Dios revelada por Cristo quiere decir que hay que renunciar a toda clase de ensueños e ilusiones fantásticas (*Mt.* 17, 4; *Lc.* 9, 54). Mas el cumplimiento de la voluntad de Dios es al mismo tiempo presuposición y consecuencia de la unión con Cristo (*Mt.* 12, 50). La voluntad de Dios determina la vida entera del cristiano (*Rom.* 1, 10; 15, 32; *I Cor.* 1, 1; 16, 12; *II Cor.* 1, 1; *Eph.* 1, 1; *II Tim.* 1, 3; *I Pet.* 3, 17; 4, 19). Véase las palabras θέλω y θέλημα en Kittels *Theol. Worterbuch zum NT*, III, 43-63.

3. San Ireneo escribe en su obra *Contra las Herejías* (lib. 5; BKV, II, 162 y sigs): «Por consiguiente, ni la naturaleza de cualquier cosa creada ni la debilidad de la carne serán más fuentes que la voluntad de Dios. Porque Dios no está sometido a las criaturas; antes bien, las criaturas están sometidas a Dios. Y el universo está sometido al servicio de su voluntad.»

San Agustín (Przywara, *Augustinus*, 242) escribe en una carta: «¿Quién puede negar que Dios sigue obrando hasta ahora sobre todo lo que ha sido creado, si tenemos en cuenta que el Señor mismo dice: Mi Padre sigue obrando hasta ahora? Por eso el descanso en el séptimo día, después de la creación de las naturalezas, no ha de ser entendido en el sentido de que es un descanso que se despreocupa de la administración de lo que se nos anuncia como creador. Puesto que el Creador administra la naturaleza de las cosas, surgiendo todo, según el lugar y el tiempo, de acuerdo con su orden determinado; por eso Dios sigue obrando hasta ahora.»

En la obra *De Trinitate* (lib. 3, cap. 4; XI, 111 y sigs.) expone el mismo escritor: «Allí gobierna la voluntad de Dios, el cual convierte en mensajero suyo el espíritu tremolante y en servidores suyos el fuego incandescente entre los espíritus unidos por la paz más profunda y por la más íntima amistad, fundidos en una voluntad mediante la llama espiritual del amor,

siendo un como trono sublime, santo y misterioso, casa suya y templo suyo, y se derrama desde aquí sobre todo lo que existe por medio de movimientos de las criaturas exactamente ordenados, primeramente a través de las espirituales; después, a través de las materiales, sirviéndose de todas las cosas conforme al beneplácito inmutable de sus designios, tanto de las espirituales como de las materiales, tanto de los espíritus racionales como de los irracionales, de los buenos y de los malos, moviendo a los primeros mediante su Gracia, a los segundos, mediante su propia voluntad libre. Pero así como los cuerpos toscos y bajos son dirigidos en un orden determinado por cuerpos más finos y poderosos, del mismo modo todos los cuerpos son dirigidos por el espíritu vital, y el espíritu vital falto de razón es dirigido por el espíritu vital racional, y el espíritu vital racional, pero pecador y traicionero, es dirigido por el espíritu vital racional, fiel y justo, y éste es dirigido por Dios mismo. De esta manera la creación entera es gobernada por el Creador, por el cual y en el cual todo ha sido creado y erigido. De este modo, la voluntad de Dios es la primera y la suprema causa de todas las formas y movimientos del ser corporal. Pues no sucede nada en la esfera de lo visible y sensual sin que lo disponga un mandato o un permiso provenientes de la corte interna, invisible y espiritual del soberano supremo, de acuerdo con la justa ley de sus premios y castigos, de sus gracias y remuneraciones, vigente en el reino inefable, inmenso e inconmensurable de la Creación universal.»

4. Los textos de la Sagrada Escritura arriba enumerados demuestran que la doctrina del Cristianismo según la cual Dios es voluntad, no se deriva de la filosofía religiosa de los egipcios ni de las especulaciones míticometafísicas de la gnosis, como afirma E. Benz en su libro *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik,* 1932, sino que el Dios testificado por la Revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento es razón y voluntad (amor). Debido a su voluntad creadora de la Historia, el Dios de la Revelación se distingue de todos los mitos. Véase el capítulo I, el § 27 y el 37. Consúltese C. Nink, *Philosophische Gotteslehre,* 1948.

5. La espiritualidad de Dios implica necesariamente su voluntariedad. Lo mismo que la razón divina significa conciencia de la plenitud propia y absoluta, así también la voluntad significa autoafirmación y autoposesión del Espíritu absoluto. La perfección ontológica suprema, que existe bajo la forma de yo personal, es razón divina en tanto que se conoce totalmente a sí misma; y es voluntad divina en tanto que se afirma a sí misma como existente. Ya se expuso en otro lugar que Dios es existencialidad absoluta. En tanto que ésta es espiritual, es también voluntad que se afirma a sí misma. Dios es necesariamente voluntad por ser acto puro vivo y espiritual.

Santo Tomás de Aquino demuestra de la siguiente manera la voluntad de Dios (*Summa Theologica*, I, q. 19, art. 1): «En Dios hay voluntad lo mismo que en él hay entendimiento; porque la voluntad acompaña al entendimiento *in actu* pensando lo posee mediante su forma cognoscente. Ahora bien: todas las cosas se comportan frente a su forma esencial de tal manera que tienden hacia ella cuando no la poseen, y descansan en ella cuando la poseen. Lo mismo sucede con todo perfeccionamiento natural, en tanto que es el bien de lo natural. En las cosas destituídas de conocimiento intelectual esta orientación hacia el bien se llama apetito natural. Por eso la naturaleza dotada de razón presenta un comportamiento parecido frente al bien captado mediante la forma cognoscente: a saber, descansando en su posesión, buscando cuando no lo posee. Las dos cosas corresponden a la voluntad. Por eso hay en voluntad en todos los seres dotados de razón; del mismo modo que hay apetito psíquico en todos los seres que tienen sentidos. Es, pues, necesario que en Dios hay voluntad, lo mismo que en él hay entendimiento. Y lo mismo que su conocer es su ser, así también es ello su querer.»

6. El querer de Dios, lo mismo que su entender, presenta las notas características del ser divino. No es una mera función ni una sucesión de actos; es un acto único, idéntico con el ser de Dios. El ser divino es un acto volitivo, la voluntad de Dios es un acto existente. Más aún, la voluntad de Dios existe bajo la forma de yo personal, simple, inmutable, eterno, idéntico con la razón (virtualmente distinto de ésta). Debemos volver a decir aquí que las tres divinas Personas ejecutan el acto volitivo único conforme al orden de los orígenes intradivinos.

La voluntad de Dios es el ser que se quiere y se afirma a sí mismo. Dios es voluntad en tanto que es ser; Dios es ser en tanto que es voluntad. (No se podría decir con Plotino: «Dios es porque se quiere a sí mismo.»)

Lo mismo que el conocimiento, la voluntad de Dios no depende de lo extradivino. Dios no puede tender con anhelo hacia las cosas extradivinas (no tiene voluntad apetitiva). Estas cosas no pueden ser motivo de las decisiones de Dios, ni pueden seducirle u obligarle a decidirse. Todas las decisiones volitivas divinas surgen exclusivamente de la interioridad autocrática divina; mejor dicho, todas las decisiones volitivas de Dios en tanto que auto-acción eterna, se fundan exclusivamente en la eterna esencia divina; hasta se puede decir que son la esencia autónoma misma (virtualmente distintas de ella; véase el tratado sobre la simplicidad de Dios). La voluntad de Dios considerada con respecto a las cosas extradivinas es amor difusivo absolutamente libre (amor de benevolencia y de complacencia). El amor de Dios es, pues, absolutamente creador,

en tanto que produce libremente toda la bondad de las cosas extra divinas.

7. Siendo la voluntad de Dios absolutamente simple y subsistente, pleno acto puro que ni se funda en cosas extradivinas ni es motivado por éstas, no pueden darse en Dios, como en el hombre, afectos, pasiones y emociones entendidas en sentido estricto (arrepentimiento, odio, tristeza, anhelo, esperanza, desesperación, miedo, ira, etc.). Esto no quiere decir que Dios viva una vida de absoluta frialdad e indiferencia. Pero es preciso negar con respecto a Dios la imperfección inherente a las emociones humanas. Puede afirmarse formalmente (según el contenido vivencial objetivo) de Dios un afecto dado en tanto que éste no implique imperfección alguna; por ejemplo, el amor, la alegría, la felicidad. Como es natural, los enunciados correspondientes, lo mismo que todos nuestros enunciados con respecto a Dios, se predican en un sentido semejante-desemejante (análogo). Pero si una emoción cualquiera implica en sí misma esencialmente un aspecto de imperfección, sólo puede afirmarse de Dios virtualmente, es decir, en tanto que la voluntad divina, simple e inmutable, aparece ante nosotros del mismo modo que se manifiesta una emoción determinada en la esfera de las cosas creadas. Por ejemplo, la «misericordia» divina ofrece al hombre que vive en un estado de precariedad la posibilidad de salir de él. Así también se puede decir de Dios que aborrece el pecado en el sentido de que su santidad, idéntica con la esencia, es un «no» opuesto al pecado, o sea, en el sentido de que el amor con que Dios ama su propia bondad es una negación del pecado. Del mismo modo se puede afirmar que Dios se aíra en el sentido de que su justicia, idéntica con la santidad, deja a los pecadores en la desdicha del apartamiento divino. Podemos decir que Dios anhela en el sentido de que su amor, libre y difusivo, presenta energía y fuerza especiales.

Con frecuencia atribuímos emociones a Dios; la razón de ello consiste en que sólo de esta manera podemos representarnos la vitalidad divina. Por eso no se debe considerar como una antropomorfización de Dios el hecho de que la Sagrada Escritura, especialmente el Antiguo Testamento, atribuya a Dios afectos y emociones. Gracias a estos enunciados metafóricos llegamos a obtener una idea concreta de la personalidad y vitalidad de Dios. La vida de Dios sólo podemos representárnosla según el modo de la vida humana (analógicamente). La eterna, inmutable y simple voluntad

de Dios se nos manifiesta del mismo modo que se manifiestan el amor, el odio, la desesperación, el arrepentimiento, etc., en la esfera de lo humano (véase el § 37).

San Agustín escribe sobre la ira de Dios (*De civitate Dei*, lib. 15, cap. 25; BKV, II, 421 y sigs.): «La ira de Dios no es una conmoción de su ánimo, sino el juicio que condena el pecado; y cuando reflexiona y vuelve a reflexionar se trata de su razón inmutable en tanto que está en relación con las cosas que han de cambiarse. Porque Dios no se arrepiente de ninguna de sus acciones como lo hace el hombre; antes bien, su juicio en todo lo que concierne a todas y a cada una de las cosas es inmutablemente firme y, al igual que su presencia, no se puede engañar. Pero si la Escritura renunciase a esa manera de expresarse no podría ser comprendida por personas de toda condición, a las cuales quiere ayudar. Por el contrario, expresándose de esa manera atemoriza a los orgullosos, excita a los indiferentes, anima a los que buscan y ofrece alimento a los que tratan de penetrar en su espíritu. Lleva a cabo todo esto inclinándose hacia los que están más abajo y, por decirlo así, descendiendo hasta ellos. Cuando anuncia la catástrofe venidera a todos los animales de la tierra y a los que viven en el aire, lo hace para expresar la magnitud de la desgracia venidera, no para amenazar con aniquilación a los seres vivientes irracionales, Agustín que la ira se afirma de Dios con respecto a los tumultuosos afectos de la ira. En su obra *De ira Dei*, Lactancio defiende los textos de la Sagrada Escritura en los cuales se habla de la ira de Dios contra la idea de Dios propia de estoicos y epicúreos (BKV, 67-126).

8. De la simplicidad de la voluntad de Dios se deduce que no pueden estar en contradicción unos con otros los afectos que se le atribuyen formal o virtualmente. Por ejemplo, la misericordia y la ira no pueden contradecirse. Los unos no debilitan ni limitan a los otros. En Dios son todos un acto único. Este acto único produce efectos múltiples en la esfera de lo extradivino. La misericordia de Dios es al mismo tiempo justicia: las dos son un solo acto. Pero este acto produce efectos diversos con respecto al pecador impenitente y con respecto al arrepentido.

9. No se puede afirmar con seguridad y en concreto qué afectos corresponden a Dios formalmente (esencialmente, según su contenido vivencial y esencial) y cuáles son los afectos que le corresponden virtualmente. El principal entre los afectos divinos es el amor. Todo lo que se opone al amor, se opone también a la naturaleza divina. Todo lo que está en conformidad con el amor, lo está también con la naturaleza divina. Por consiguiente, Dios no necesita renunciar a su amor ni tampoco necesita hacer que surja en sí mismo su actitud amorosa (Scheeben). Él es amor personal

subsistente. San Agustín escribe lo siguiente en el libro séptimo, sección décima, de sus *Confesiones:* «Oh eterna Verdad, Amor verdadero, amable Eternidad; Tú eres eso, tú mi Dios, a ti te respiro día y noche.»

En la Escritura testifican sobre todo San Pablo y San Juan que Dios es el amor y que el amor es el modo de existir de Dios (*I Io.* 4, 8-12). A la pregunta: ¿qué es Dios?, se puede responder con San Juan de la siguiente manera: Dios es el amor. Para comprender debidamente esta afirmación conviene observar que el Dios de que aquí se trata no es la Divina Trinidad considerada como tal y sin tener en cuenta la distinción de Personas, sino la primera Persona divina, el Padre (como ya se dijo en el § 43). Del Padre, pues, afirma San Juan que es el amor en persona. Este amor personal es quien engendra al Hijo y produce al Espíritu Santo. Así se explica que la Escritura, al hablar de Dios, acentúa de continuo que Dios ama a su Hijo y que éste es su Hijo predilecto (*Io.* 3, 35; 10, 17; *Col.* 1, 13; *Mt.* 3, 17; 12, 18; *Mc.* 1, 11; *Lc.* 3, 22). Dios ha aparecido en Jesucristo bajo la forma de amor (*I Io.* 4, 9 y siguientes; *Rom.* 5, 5-8; *II Cor.* 13, 11-13; *Eph.* 1, 4; 2, 4; 3, 19). En Jesucristo el amor se ha manifestado como poder que conduce al mundo a la salvación, es decir, a un grado supremo de existencia y de plenitud vital, colocándolo más allá de la caducidad. La muerte de Cristo es la manifestación más fidedigna del amor divino (*Io.* 3, 16; 15, 13; 17, 23; 14, 21 y sigs.; *I Io.* 4, 19; *Rom.* 8, 32). Dios, que es luz y vida, se ha manifestado en Cristo, haciéndose perceptible para los hombres bajo la forma de amor. El que encuentra a Dios que se ha manifestado en Cristo, encuentra al amor; el que entra en relación con el Dios que ha venido a la Historia humana mediante Cristo, entra en relación con el amor; el que vive en ese Dios, vive dentro del amor (*Io.* 15, 9 y sigs.; *I Io.* 2, 10; 3, 10; 4, 11 y sigs.). También la revelación de Dios en cuanto amor está bajo la ley que rige todas las revelaciones divinas, es decir, la ley del encubrimiento. Aunque el amor divino haya aparecido en Cristo con toda claridad, se halla no obstante velado; por eso puede pasar desapercibido. El velo más espeso es el que el pecado extiende sobre el semblante divino, amoroso y vuelto hacia nosotros en Cristo; igual que el dolor y el mal que causa el pecado. Pero por encubierto que se halle el amor divino ahora, en el tiempo de la Historia humana, llegará un día en que aparecerá majestuosamente, sin velo alguno, y entonces se pondrá de manifiesto que es la sola realidad poderosa. Entonces se verá

con claridad que el amor ha sido el señor oculto de la Historia, que el amor ha informado y gobernado esa Historia. Cuando llegue a realizarse aquel estado, en el cual Dios sea todo en todo (*I Cor.* 15, 28), se percibirá que el amor es todo en todo. Afirmar que Dios saldrá de su ocultamiento, apareciendo como Rey y Señor, equivale a decir que el amor personal aparecerá tal y como es, como único y absoluto dominador. (Véase el tratado sobre los Novísimos.)

No dándose en Dios sentimientos mutables, no puede ser inducido a cambiar de opinión en pro o en contra de nosotros. Cuando afirmamos que mediante la obra de la Redención se ha reconciliado con nosotros o que nos perdona teniendo en cuenta nuestro arrepentimiento, queremos decir esto otro: Dios es siempre bienaventurado y perfecto. Él está vuelto hacia lo bueno con fuerza y constancia inalterables. Su amor recae siempre sobre lo bueno con idéntico y eterno poderío. La voluntad amorosa y creadora de Dios recae sobre lo bueno y solamente sobre esto; el mal, por consiguiente, queda excluído del amor redentor de Dios y jamás está Dios orientado hacia el mal. El rayo de sol no puede entrar en un espacio rodeado de muros espesos y sin ventanas; pero tan pronto como el mal se convierte en bien, es afectado por el rayo del amor divino. El hombre cambia y se muda, mas Dios es inmutable y en Él no se da cambio alguno. No son los sentimientos de Dios los que se alteran, sino la mentalidad del hombre. El amor creador de Dios se esfuerza por realizar un cambio de la mentalidad del hombre. Cuando Cristo apareció sobre la tierra, ésta volvió de nuevo a resplandecer por el amor y obediencia a Dios, y todos los que se colocan en el ámbito de Cristo están en la luz del amor y de la obediencia, de tal modo que el amor de Dios llega hasta ellos (consúltese el § 69 y el tratado sobre la Redención). El que rechaza y rehusa el amor que quiere cambiarle es afectado por el choque de ese amor, que le arroja fuera de la seguridad en Dios, le priva de participar en la plenitud vital y existencial divinas. Para ése el amor, sin quererlo, se convierte en juicio.

§ 88

Las formas de voluntad divina

A pesar de que la voluntad divina sea de por sí simple, de acuerdo con nuestro modo análogo de conocimiento, podemos establecer la siguiente clasificación:

1. Voluntad necesaria y voluntad libre. El objeto de la primera es Dios mismo, y el de la segunda, las cosas extradivinas.

2. Voluntad precedente y voluntad subsecuente. Con la primera, Dios quiere algo sin tener en cuenta la decisión libre de la criatura (por ejemplo, la redención de todos los hombres); con la segunda, Dios quiere algo de acuerdo con la decisión libre de la criatura (por ejemplo, la redención de los que realmente se salvan).

3. Voluntad condicionada y voluntad incondicional. Esta clasificación es idéntica a la anterior.

4. Voluntad simple y voluntad ordenada. Objeto de la primera es la meta, la finalidad en cuanto tal; objeto de la segunda son los medios necesarios para llegar hasta la meta.

5. Voluntad eficaz y voluntad ineficaz. La voluntad incondicional de Dios es siempre eficaz; la voluntad divina condicionada es sólo eficaz a condición de que las criaturas cooperen libremente. No obstante, la existencia de una voluntad ineficaz no quiere decir que Dios no pueda ejecutar un fin dado a causa de obstáculos extradivinos, sino que Dios hace depender la realización de un fin de la libre cooperación de una voluntad extradivina.

6. La *voluntas beneplaciti* y la *voluntas signi*. La primera es la voluntad divina considerada en sí misma; la segunda es esa misma voluntad tal como se manifiesta en permisiones, consejos, mandatos, prohibiciones y actividades.

§ 89

La voluntad de Dios considerada como amor a sí mismo

El Concilio Vaticano ha definido dogmáticamente que Dios se ama a sí mismo necesariamente (Ps. 3, cap. 5, D. 1.805).

La Sagrada Escritura insinúa la existencia de ese amor cuando

afirma que Dios lo ha hecho todo para sus fines (*Prov.* 16, 4), para su gloria (*Is.* 43, 7). El amor propio de Dios se manifiesta en el hecho de que, mediante su actividad reveladora, testifica la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento tiende en primer lugar a restablecer su reino, su reinado y su poderío en la Historia y en el cosmos; así como también en el hecho de que Cristo exhorte a los hombres que se ocupen en primer término de la gloria de Dios, y de todas las demás cosas sólo en segundo lugar (*Mt.* 6, 33).

El amor de Dios a sí mismo no es más que la autoposesión y autoafirmación de su espíritu consciente y divino; ese amor, por tanto, existe tan necesariamente como la espiritualidad de Dios. Dios se afirma a sí mismo con una fuerza amorosa de igual categoría que su absoluta perfección. Más aún, Dios es el amor que se afirma, se abarca, se compenetra a sí mismo; no es tal amor algo accidental, sino que es su propio amor; o, para expresarnos con más precisión, Dios es su amor considerado como realidad activa. La necesidad de este amor no se funda en un impulso natural y ciego, sino en la perfección de su esencia, percibida con toda claridad y evidencia. Por consiguiente, no hay fuera de Dios ninguna ley, ninguna necesidad en virtud de las cuales se afirme a sí mismo. Se ama a sí mismo a causa de su perfección. San Agustín describe la necesidad del amor propio divino en la segunda parte de su obra sobre la Trinidad.

§ 90

La fecundidad del amor divino en la espiración del Espíritu Santo

1. Del mismo modo que el conocimiento divino en la generación del Hijo, así también se manifiesta la fecundidad del amor divino en la espiración del Espíritu Santo. Todas las criaturas se componen de esencia y de existencia. La primera es el fundamento de su riqueza interna; la segunda lo es de su realidad. La existencia, la realidad, la facticidad hace que la esencia aparezca, concentrando su plenitud en un punto determinado y comunicándole contornos fijos y rasgos determinados. Penetramos nuestra esencia en el acto de conocimiento; nuestra existencia la afirmamos en el acto de la voluntad. A la esencia y a la existencia les corresponden en la esfera del espíritu el conocimiento y el querer, o el amor, ya que éste es la acción principal de la voluntad. La voluntad perte-

nece, pues, a la estructura esencial del espíritu humano. El primer ser amorosamente querido por la voluntad es el ser propio. Está en correspondencia con la individualidad humana, la voluntad con que uno se quiere a sí mismo, la autoafirmación volitiva, el sí del amor propio. A la unión ontológica con otro hombre, corresponde la salida amorosa con que traspasamos el círculo de nuestra individualidad y la entrada en el interior del otro, la manifestación mediante la cual revelamos en el amor nuestro yo a un tú. Esta salida y manifestación no ocasionan la pérdida del yo; al contrario, nos permiten poseerle con más intensidad y profundidad, siempre que no quede destruída la propia dignidad humana. Para el amor creado la individualidad constituye una separación y distinción irrevocables, una frontera que nadie puede traspasar.

Si a base de lo dicho tratamos de llegar a una comprensión más profunda de la producción del Espíritu Santo, tendremos el siguiente resultado: Podemos distinguir en Dios una doble acción vital. Dios percibe su esencia con toda claridad. La afirma y la quiere con amor y voluntad incondicionales. La autoposesión consciente y la riqueza de contenido constituyen una sola realidad, del mismo modo que su voluntad se identifica con su existencia, así como son idénticas la existencia y la esencia, la autocomprensión y el amor a sí mismo.

Según nuestro modo analógico de conocer, entre el conocimiento y la voluntad o amor de Dios existe una distinción virtual (véase el § 76). Aquél no es más perfecto que éste. Así como es fecundo el conocimiento de Dios, en tanto que existe en el Padre, del mismo modo es fecunda la voluntad (o amor) de Dios en tanto que existe en el Padre y en el Hijo.

2. Casi todos los teólogos afirman hoy que el Espíritu Santo es producido en un acto de amor. El Padre y el Hijo conocen su propia riqueza común—la naturaleza divina—; su íntima unión, fundada en la unicidad de la esencia; su realísima y vivísima unidad, fundada en la correlación del engendrar y del ser engendrado. Los dos afirman esta unión con un amor de igual categoría, estrechándose, abrazándose mutuamente y con fuerza e intimidad infinitas. El Padre sale fuera de sí mismo, por decirlo así, y se entrega totalmente al Hijo, sin perder su ser personal. El Hijo recibe del Padre la plenitud del ser divino, y luego se lo devuelve, en tanto que no se la envidia al Padre, sino que con alegría bienaventurada y de consuno con Él, la posee de igual modo y se la desea.

En el párrafo dedicado al estudio de las relaciones vimos que el Padre llega a ser Persona divina entregándose, saliendo fuera de sí mismo y entrando en otro; es decir, manifestándose a otro Yo; vimos que de este modo no sólo posee la personalidad de una manera más íntima y profunda, sino que llega a obtenerla, lo mismo que el hombre se enriquece al manifestarse amorosamente y se empobrece cuando se aísla y se encierra en sí mismo. Lo mismo puede decirse del Hijo. El Padre y el Hijo se poseen a sí mismos de la manera más íntima y por eso pueden manifestarse mutuamente el uno al otro toda su interioridad. De este modo la entrega mutua no comporta un abandono de la propia personalidad.

A causa de su infinitud, la fuerza y la intimidad con que el Padre y el Hijo se unen amorosamente no puede compararse con alguna forma de amor humano. Al abrazarse con intimidad inefable y con una fuerza tal que ninguna criatura puede imaginar, recogiendo cada uno de los dos la llamarada amorosa del otro, llegan a fundirse en un fuego de amor mutuo.

3. El amor mutuo del Padre y del Hijo es subsistente y necesario, no en el sentido de un impulso natural ciego, sino en cuanto que es una necesidad conocida con toda claridad, afirmada y querida con alegría bienaventurada, diferenciándose así de todo amor humano, el cual es como una oleada fugitiva, carente de seguridad, tanto en lo que se refiere a su intimidad como en lo que se refiere a su fuerza. El Padre y el Hijo se miran el uno al otro, hablan, mantienen una viva conversación amorosa; de esta manera espira el uno hacia el otro un hálito de amor. De su unión emana un hálito de amor infinitamente real y subsistente, perfecto e íntimo. Así se forma una atmósfera celestial de amor, un «aire» celestial que no está sujeto a oscilaciones y amenazas. Y he aquí lo extraño y sorprendente: el amor espirado por el Padre y por el Hijo se conoce a sí mismo, es independiente, aparece junto al Padre y el Hijo como un tercer Yo subsistente. Es un amor personal.

Ahora, lo mismo que en lo que concierne al conocimiento divino, hay que guardarse bien de creer que el Padre y el Hijo se buscan amorosamente, desean unirse o se encuentran en el amor. Antes bien, los dos se poseen con amor rico, seguro y bienaventurado. Más aún, el Padre es su actividad amorosa, y el Hijo es también su actividad amorosa. El Espíritu Santo es, pues, fruto, signo, revelación, activación y garantía del amor con que el Padre ama

al Hijo y el Hijo al Padre, el clima en el que Padre e Hijo viven unidos y compenetrados.

Siendo un dogma de la fe que el Padre y el Hijo son un solo principio espirante, y que los dos producen al Espíritu Santo en una sola acción espirante, habrá que admitir que el amor real y recíproco del Padre y del Hijo, que produce al Espíritu Santo, es una sola realidad. A causa de la simplicidad de Dios, esta realidad es al mismo tiempo fundamento de la espiración y acción espirante. En esta explicación se presupone que el amor recíproco del Padre y del Hijo es el fundamento de la espiración (San Agustín). Según otra teoría, defendida por Santo Tomás de Aquino, el fundamento de la espiración es el amor propio de Dios que arde en el Padre y en el Hijo. Esta teoría explica con más claridad de qué modo el Padre y el Hijo, en tanto que fundamentos de la espiración, producen al Espíritu Santo en una sola acción espirante. La teoría expuesta en primer lugar acentúa lo personal y la relación que media entre el Padre y el Hijo. Según ella, el Espíritu Santo es signo y prueba de que el Padre y el Hijo se aman con un amor absoluto y sin reservas, es la confirmación de la unión amorosa. En el semblante del amor «producido» por el Padre y por el Hijo adquiere el Padre la seguridad de que le pertenece el amor del Hijo, y Éste, a su vez, experimenta allí mismo que le pertenece el amor del Padre. En ese semblante, en un inintermitente acto de recepción, experimenta el Padre que el Hijo se entrega a Él sin reservas, sintiéndose así bienaventurado. Del mismo modo experimenta allí el Hijo que el Padre se entrega también sin reservas y es, por lo tanto, bienaventurado. El Padre y el Hijo se aman, pues, en el Espíritu Santo, en tanto que Éste es el sello necesario y personal de su unión amorosa, un sello de igual categoría que su acción amorosa, igual a ellos en perfección y realidad. En tanto que el Espíritu Santo es la expresión de la intimidad amorosa del Padre y del Hijo, es la intimidad de Dios.

4. La Sagrada Escritura insinúa que el Espíritu Santo es el producto de una acción amorosa al atribuirle el derramamiento del amor de Dios sobre las criaturas y la repartición de los dones divinos (*Rom.* 5, 5; *I Cor.* 12, 4; *II Cor.* 1, 22). Cierto es, no obstante, que estas alusiones no han bastado para que los Padres Griegos y los Latinos preagustinianos considerasen formalmente al Espíritu Santo como amor y a la espiración del Espíritu Santo como acción de amor. Es San Agustín, en su obra sobre la Trinidad,

quien por primera vez ha definido y descrito la espiración como acto de amor.

El undécimo Concilio de Toledo explica la espiración de la siguiente manera (D. 277): «También con respecto al Espíritu Santo, que es la tercera Persona de la Trinidad, creemos que es el Dios uno e idéntico, consustancial con el Padre y el Hijo, y de la misma naturaleza que ellos; pero no ha sido engendrado o creado, sino que procede de los dos, siendo, según nuestra fe, el Espíritu de los dos. De este Espíritu la fe no dice que sea engendrado ni no engendrado, para que no parezca que al emplear la expresión no engendrado hablamos de dos Padres, o de dos Hijos, al emplear la expresión engendrado. No procede del Padre hacia el Hijo o del Hijo para la santificación de la Creación, sino que nos ha sido revelado que procede al mismo tiempo de ambos, puesto que se afirma de Él que es el amor o la santidad de ambos. Este Espíritu Santo es, pues, enviado por los dos, según las enseñanzas de nuestra fe, lo mismo que el Hijo es enviado por el Padre, pero no por eso es considerado como inferior al Padre y al Hijo, como el Hijo que, por haber tomado carne humana, se declara inferior al Padre y al Espíritu Santo.» (Véase el § 43.) Santo Tomás de Aquino explica la espiración de la siguiente forma: Del mismo modo que en el acto de conocimiento se forma un concepto, así también en el amor hacia algo surge en el amante una impresión de lo amado. Así como el objeto conocido se encuentra en el sujeto cognoscente, en tanto que conocido, del mismo modo el objeto amado estará en el amante en tanto que es amado. El objeto amado produce una excitación interna en el amante. El objeto excitante, al entrar en contacto con el sujeto excitado por el amor, lo amado tiene que hallarse presente en el amante. Ahora bien, lo mismo que Dios se conoce a sí mismo necesariamente, así también Dios se ama a sí mismo con la misma necesidad. Por consiguiente, Dios está en sí mismo como lo amado en el amante. Esta interiorización no se produce en tanto que el amante posee una imagen del objeto amado, sino en tanto que el objeto amado atrae hacia sí al amante. Expresándonos análogamente, podemos afirmar lo siguiente: El Espíritu Santo es la inclinación amorosa (término del amor) producida por la excitación amorosa. En el conocimiento se produce una imagen espiritual del objeto conocido, la cual es el producto del movimiento cognoscitivo; del mismo modo surge en la esfera de la voluntad, mediante el acto volitivo o amoroso, un término de tal acto. Pero a diferencia de lo que sucede con el término del

conocimiento, para el cual disponemos de un vocablo (palabra, verbo), en lo que concierne al término del acto amoroso no disponemos de un nombre especial. Tenemos que designar el término del querer con nombres genéricos: amor, *inclinatio, affectio, impulsus* (*Summa Theol.* I, q. 20, a. 1; q. 27, a. 4).

La unión amorosa del Padre y del Hijo y su confirmación en el Espíritu Santo se ilustra a veces haciendo alusión al amor del hombre y de la mujer en el matrimonio, así como al hijo, sello y confirmación de este amor. El hijo será símbolo del Espíritu Santo; la mujer, del Hijo, y el varón, del Padre. Las diferencias sexuales no anulan el valor de esta comparación, pero deben ser alejadas de Dios. Como quiera que sea, a pesar de las diferencias profundas y esenciales aparece con claridad el punto de comparación que aquí nos interesa: la espiración del Espíritu Santo en un acto de amor y el engendramiento del hijo mediante la unión íntima del hombre y de la mujer, siendo el hijo sello y garantía del amor. Si el teólogo quiere servirse de la familia como imagen para explicar los fenómenos trinitarios, la analogía que acabamos de exponer explica esos fenómenos mejor que la comparación de Scheeben, que compara al Espíritu Santo con la mujer, comparación que nos parece artificial e inadecuada. (Véase en el párrafo 86 la explicación de la espiración del Espíritu Santo derivada de teorías expuestas por Ricardo de San Víctor.)

5. Las realidades que el Padre y el Hijo abarcan con su amor fecundo son las mismas que abarca el conocimiento fecundo divino: la esencia de Dios, las Personas divinas, lo extradivino; es decir, toda la realidad del cielo y de la tierra.

Conviene acentuar que toda la realidad extradivina es amada por el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. El amor divino fecundo es la causa creadora de todo lo extradivino.

Si se pregunta por qué Dios ha creado el mundo, sólo puede ofrecerse una respuesta: lo ha creado por el amor. Para expresarnos con más precisión, lo ha creado por amor a sí mismo. Para comprender esto debidamente conviene observar que el mundo no aumenta la perfección o felicidad de Dios, el cual, siendo absoluta bienaventuranza, el mundo nada puede otorgar. Es un misterio inescrutable el hecho de que Dios realice el amor a sí mismo creando el mundo. La pregunta ¿por qué ha creado Dios el mundo? es para nosotros un problema insoluble. Sólo a manera de explicación aproximada puede decirse lo siguiente: Dios está tan enamorado de su propia gloria, que se decide a crear una imitación finita, bien que con ello no experimente aumento alguno de su bienaventuranza. Si tenemos en cuenta el carácter trinitario del amor divino, obtendremos como resultado el siguiente estado de cosas: El Padre ama al Hijo con tal intensidad e intimidad, que se preocupa de proporcionarle alegría y bienaventuranza por todos los modos posibles. Lo mismo puede decirse del Hijo. El Hijo tiende hacia el Padre con tal intensidad e intimidad, que se preocupa de proporcionar al Padre todas las alegrías que puede. Lo mismo puede de-

cirse de la relación del Padre y del Hijo con respecto al Espíritu Santo, y de la relación del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. Decididas las tres Personas divinas a proporcionarse mutuamente toda forma posible de alegría, conciben el plan de la Creación. El Padre idea este plan para proporcionar al Hijo un nuevo motivo de placer mediante la imitación de su gloria divina. El Hijo afirma el plan divino del Padre para proporcionar a Este un nuevo motivo de alegría. Lo mismo puede decirse del Espíritu Santo.

A pesar de no conocer la razón última de la existencia del mundo, puesto que somos incapaces de decir por qué Dios realiza el amor asimismo bajo la forma de amor al mundo, podemos, no obstante, afirmar que el amor recíproco de las Personas divinas es la causa de la existencia del cosmos por ser el amor el más profundo fundamento del mundo, es preciso afirmar que su esencia íntima ha sido estructurada por el amor. Así se explica que todas las criaturas estén en relación indestructible las unas con las otras, y el que las ellas constituyan una totalidad unificada. Todas son manifestaciones del amor de Dios. Es cierto que cuando contemplamos el aspecto actual del mundo, no nos produce la impresión de que sea una manifestación del amor. Al contrario, nos parece que en él dominan la crueldad y la violencia, el afán de destrucción y las tendencias aniquiladoras. La razón de ello consiste en que el mundo ya no posee el aspecto que Dios le comunicó. El hombre ha corrompido el mundo. Por no poder ser considerado el mundo como manifestación del amor, el hombre se siente abandonado y perdido en él Si hubiera conservado su forma original, se nos presentaría como el lugar de la seguridad y el de patria. Para el que es capaz de verlo, el mundo ha conservado tanta afinidad con Dios que puede conducir al hombre hacia Dios, y puede mantener viva en el hombre la nostalgia de Dios. Pero al mismo tiempo el hombre experimenta que el mundo no puede satisfacer los anhelos y deseos que despierta y mantiene vivos en el alma. De esta manera el hombre que vive en el mundo se siente aquí peregrino y extranjero. El hombre vive en un estado de tristeza, producida por el conocimiento de que el mundo no puede satisfacer sus deseos. Al mismo tiempo, vive con la esperanza de que esos deseos se cumplirán en un lugar trascendente. Esta esperanza impide que su tristeza y melancolía se conviertan en desesperación.

El hecho de que el amor sea la causa creadora del universo nos permite conocer la esencia íntima del hombre. El hombre cumple las exigencias de su ser sólo a condición de vivir en el amor. El odio está en contradicción con la esencia íntima del hombre. Así se explica que el que odia sienta tristeza. Vive en contradicción consigo mismo y siente por eso un desgajamiento interior.

El amor humano se funda en la esencia creada por Dios, resultando de ello que el amor humano es una expresión del amor divino. Por lo tanto el amor del hombre posee una dimensión de profundidad infinita. Al mismo tiempo posee una garantía indestructible.

Este carácter del amor humano permanece oculto durante el tiempo de la peregrinación terrestre. El amor del hombre manifestará su más profunda fuerza y majestad cuando pueda ser un transparente perfecto del amor de Dios que resplandece a través de él; es decir, en el estado de perfección al cual llamamos cielo.

Todo esto se comprenderá mejor teniendo en cuenta que el amor fecundo de Dios no es una acción pasajera, sino una acción permanente y eterna. De esta manera constituye ella el fundamento permanente de la existencia de todas las cosas, del mismo modo que el fecundo conocimiento divino, comunica sentido a las cosas.

El fecundo amor divino impulsa todo lo extradivino, haciendo que siga creciendo y desarrollándose. Toda forma de amor humano se basa, al fin de cuentas, en el amor divino fecundo y tiene que quedar enraizado en éste, so pena de degenerar, convirtiéndose en egoísmo (véase lo que se dijo sobre los objetos de la voluntad de Dios en general, § 87, y consúltense los §§ 91-94 y el tratado sobre la Creación).

El afirmar que el fecundo amor divino comprende a las tres Personas divinas, no está en contradicción con la teoría según la cual el amor recíproco del Padre y del Hijo es el fundamento de la espiración. En efecto, el Padre y el Hijo se aman en tanto que son fundamento original del Espíritu Santo, y como quiera que no son en ninguna manera anteriores al Espíritu Santo, aman ellos al Espíritu Santo al amarse como fuente original de este Espíritu.

6. La producción del Espíritu Santo mediante el amor y como amor personal en Dios, nos permite comprender algunas descripciones y denominaciones de la Escritura y de la Liturgia relativas al Espíritu Santo. San Agustín explica la denominación «Espíritu Santo» diciendo que el Espíritu Santo—en cuanto amor del Padre y del Hijo—es algo común a los dos, de modo que pueden aplicársele todas las denominaciones que corresponden al Padre y al Hijo. Se puede hacer alusión también al hecho de que *spiritus* significa vida, hálito, aliento; manifestándose la vida, la fuerza vital, precisamente en el amor.

Scheeben presenta la siguiente explicación de la expresión *Espíritu Santo:* «Cuando queremos expresar la intimidad de la unión entre dos personas decimos que tienen el mismo espíritu o que son un solo espíritu. Con ello queremos decir que viven juntos y unidos en la fuerza de su amor y de su efecto mutuo; porque aquí abajo el espíritu es para nosotros vida, manifestándose ésta en la esfera de lo animal, especialmente mediante el hálito. Esta unidad de la vida y del espíritu se funda en el hecho de que el amante lo hace todo para el amado, como si éste fuera él mismo, y todo lo que éste siente y padece repercute en el amante como si fuera él quien siente y sufre, de modo que el amante se traslada con el afecto al interior del amado. Es lo que se llama éxtasis amoroso. Ahora bien: este éxtasis afectivo del amor, esta unidad vital afectiva de los amantes tiende por su naturaleza a convertise en una unión real. En realidad los aman-

tes tienden a derramar su vida recíprocamente el uno en el otro, fundiéndose los dos en una sola vida. La expresión más perfecta y adecuada de esta tendencia dentro de lo creado tenemos que buscarla allí donde la unidad amorosa se funda en la base más natural y real y donde se manifiesta de la manera más pura y tierna. Pensemos en un niño acunado en el seno de la madre, le ha comunicado la vida y sigue comunicándosela al alimentarle con su leche. ¿De qué modo manifiesta ese niño de la forma más íntima posible su amor, si no es por medio de los besos que imprime en la boca de la madre?, y ¿a qué aspira el corazón maternal si no es a infundir otra vez la vida en el fruto de su seno por medio de los besos?» (*Die Mysterien des Christentums,* ed. I. Höfer, 1941, 82 y sigs.). En otro lugar de las misma obra (pág. 94) escribe Scheeben lo siguiente: «Hay algo que empapa este hálito del Padre y del Hijo con dulzura celestial, haciéndole aparecer como un perfume que emana del amor divino: tal es la eminente dignidad y nobleza de las Personas que hacen que el espíritu o aliento emane de sus corazones; eso es, además, la perfección infinita de los amantes del fuego amoroso que arde rebosante en estas Personas, eso es, para expresarlo con una sola palabra, la santidad de las Personas que aman y la santidad de amor. Aunque el Padre y el Hijo sean santos—de otro modo ni siquiera podrían producir algo santo—o, mejor dicho, porque el Padre y el Hijo son santos, es también santo de una manera especial el Espíritu que ellos espiran; el Espíritu Santo es la flor, el perfume de la santidad del Padre y del Hijo, del mismo modo que ese mismo Espíritu es la flor y la culminación de su espiritualidad. Con razón se le atribuye a Él un predicado que corresponde también a las otras dos Personas, por ser la Persona que representa la santidad del Padre y del Hijo; con razón se dice de Él que es la santidad de Dios o la santidad del Padre y del Hijo, no en el sentido de que el Padre y el Hijo fuesen santos mediante Él, sino en el sentido que el Padre y el Hijo manifiesten en el Espíritu Santo su santidad.»

Por eso se dice también del Espíritu Santo que es la dulzura y la bienaventuranza del Padre y del Hijo, la prenda y el lazo de su amor. Es esto cierto, y permítasenos insistir una vez más sobre ello, no en el sentido de que constituya el fundamento de la unidad del Padre y del Hijo, sino en cuanto que es expresión personal, revelación y activación personales de la unidad de las otras dos Personas. Como quiera que procede del fuego amoroso del Padre y del Hijo, se manifiesta bajo la forma de lenguas de fuego, en la de tormenta rugiente y al mismo tiempo como la de mansa paloma. El Espíritu Santo es en Dios el amor personal, y por eso efectúa las obras de amor en la esfera extradivina. Él es la fuente viva del amor divino con que Dios ama a las criaturas.

También la expresión «don» tiene su explicación. El amor divino se manifiesta en la actividad creadora de Dios. Ahora bien, el Espíritu Santo es la fuente viva del amor con que Dios ama a las criaturas. Por eso los Padres Griegos le llaman expresamente «Ac-

tividad». Según San Agustín, por ser el Espíritu Santo amor, se dice de Él que es don (regalo). El primer regalo del amor es el amor mismo. Según San Agustín, el Espíritu Santo es un don que Dios regala al hombre. Para evitar el peligro que podría surgir estableciendo una relación demasiado íntima entre el Espíritu Santo y las criaturas, peligro que amenazaría especialmente la eternidad del Espíritu Santo, San Agustín afirma que el Espíritu Santo es de por sí donable antes de que sea enviado como regalo a las criaturas. El peligro en cuestión se evita de la manera más eficaz al considerar el Espíritu Santo como don o regalo del Padre y del Hijo, atributo que le corresponde por ser la activación del amor recíproco de las dos otras Personas divinas. El peligro a que venimos refiriéndonos se evita también diciendo que la expresión don se refiere al envío del Espíritu Santo, envío mediante el cual el Dios trino y uno se comunica a las criaturas (§ 50). La Sagrada Escritura emplea en varios lugares la expresión don, aplicándosela al Espíritu Santo. La palabra «don» no se emplea en sentido intratrinitario, sino que está en relación con el orden de la economía de la Redención. El Espíritu Santo es el don que Dios otorga a los hombres: *Io.* 7, 38 y sigs.; 4, 7-14; *Act.* 2, 38; 8, 20; 10, 45. En el mismo sentido afirman los griegos del Espíritu Santo que es «doron», y más frecuentemente, «dorea» y «dorema». Las dos últimas expresiones designan la acción de donar. Toda actividad de Dios con respecto a las criaturas es un don. (Véase explicaciones detalladas en el tratado sobre la Gracia.)

La Secuencia de Pentecostés nos presenta una profunda descripción del Espíritu Santo: «Ven, Santo Espíritu, envía desde el cielo los rayos de tu luz. Ven, padre de los pobres, distribuidor de los dones; ven, luz de los corazones, óptimo consolador, dulce huésped del alma, dulce refrigerio. Tú eres mi paz en las tribulaciones, suave brisa en el ardor, consuelo de mis lágrimas. Oh luz beatísima, llena lo más íntimo del corazón de tus fieles. Sin tu gracia nada tiene el hombre, nada que no sea pecado. Purifica lo que está sucio, da fecundidad a lo que se ha secado, cura las heridas. Dobla lo rígido, calienta lo frío, vuelve al buen camino lo que se extravió. Comunica a los fieles que confían en Ti tus siete dones. Da recompensa a la virtud, danos una muerte bienaventurada y eterna alegría.»

7. Ricardo de San Víctor expone sobre la procedencia del Espíritu Santo una teoría diferente de la defendida por San Agustín

y la mayor parte de los teólogos modernos. Según él, el amor pleno y altruista entre dos personas exige la existencia de un coamado. El Padre y el Hijo no se amarían con amor puro y desinteresado si sólo quisieran poseerse a sí mismos. Cada uno de los dos desea que un tercero participe en su amor y bienaventuranza. El Padre desea y permite que el Hijo, y la bienaventuranza que éste le proporciona, pertenezcan a un tercero. Lo mismo puede decirse del Hijo con respecto al Padre y la felicidad que éste le proporciona. De este modo hay en Dios un amante, un amado y un coamado.

También en San Buenaventura (*Peregrinación del alma hacia Dios,* capítulo 6) se encuentra esta explicación: «Mira, pues, y considera lo siguiente: lo mejor es aquello que no se puede pensar como mejor. Esto es de tal modo, que lógicamente no se puede pensar que no sea; porque el ser es mejor que el no ser. Tampoco puede ser correctamente concebido si no se piensa que es a la vez trinitario y uno. Porque de lo bueno decimos que se comunica. Por consiguiente, el sumo bien se comunica de la manera más perfecta. La más sublime comunicación tiene que ser real e interna, sustancial y personal, natural y voluntaria, libre y necesaria, perfecta y sin defecto alguno. Por eso, si en el bien supremo no tuviese lugar desde la eternidad un proceso real y consustancial, y si no hubiese en él una hipótesis realizada mediante generación y espiración y de igual categoría que el producente—un coprincipio eterno del eterno principio—, es decir, un amado y un coamado, un engendrado y un espirado, a saber, Padre, Hijo y Espíritu Santo, entonces no sería el bien supremo, ya que no se comunicaría de la manera más perfecta. Porque el comunicarse temporalmente a las criaturas no es más que una especie de pequeño punto en comparación con la inconmensurabilidad de la eterna bondad. Por eso se puede pensar una comunicación superior, a saber, la comunicación en que el comunicante entrega a otro toda su sustancia y naturaleza. Si faltase algo en ello o aunque sólo sea en nuestro pensamiento, entonces no sería el bien supremo. La pureza de la bondad es la pura realidad de la causa primordial, el cual ama afectuosamente con amor regalado, debido, y que une a los dos; es comunicación perfecta, natural y querida; es comunicación según el modo de la palabra, en la cual se dice todo, y según el modo de la donación, en la cual se da todo lo demás. Si eres capaz de ver esto con los ojos de tu espíritu, entonces descubrirás que la Trinidad formada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se funda necesariamente en la suprema comunicabilidad de Dios. A causa de la suprema comunicabilidad tiene que darse en ellos consustancialidad suprema; a causa de la consustancialidad suprema tiene que darse suprema uniformidad y, por lo tanto, tiene que darse también suprema igualdad, y por eso mismo, suprema igualdad de interioridad. Así, pues, lo uno por habitar dentro de lo otro, tiene que estar necesariamente en esto, y de este modo obra lo uno con lo otro, ya que las sustancias, las fuerzas y las actividades de esta Santísima Trinidad no están divididas.» La teología franciscana del siglo XIII ha defendido por lo general esta explicación de San Buenaventura. (Véase también el pasaje citado al final del § 86.)

8. La espiración del Espíritu Santo mediante un acto de amor nos puede servir para explicar cómo el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. No se puede amar nada que no haya sido conocido antes de alguna manera. La presencia del amado en el amante, o, lo que es lo mismo, la producción de un término del amor y respectivamente la inclinación del amante hacia el amado, tiene su fundamento tanto en el principio amante como en el objeto conocido como digno de ser amado, es decir, en la palabra que uno se forma del objeto amable. En Dios el Hijo es la palabra. Por eso el Espíritu Santo tiene que proceder también del Hijo.

La explicación de la producción del Espíritu Santo aquí propuesta nos permite comprender y fundamentar con más precisión la diferencia que hay entre generación y espiración. La producción del Espíritu Santo no es una generación (dogma de la fe; símbolo atanasiano). Las fuentes de la Revelación dicen sólo de la primera producción que es una generación, y llaman Hijo sólo a la segunda Persona. Como fundamento interno de esto, la reflexión teológica puede aducir el hecho de que la segunda Persona es producida por vía de conocimiento, y la tercera, mediante un acto de amor.

El concepto de generación implica la semejanza del engendrado y del que engendra. Ahora bien, en el acto cognoscitivo se produce en el conocimiento una imagen del objeto conocido. Por consiguiente, el Hijo, que es producido mediante un acto de conocimiento del Padre, es semejante al Padre en virtud de su procedencia. El Espíritu Santo, al contrario, no es semejante al Padre en virtud de su procedencia, puesto que la voluntad no tiende a producir en el sujeto que ama una imagen de la cosa amada. De ahí resulta que en la producción del Espíritu Santo falta un elemento esencial de la generación. Si el Espíritu Santo es semejante a su origen, la razón de ello no debe ser buscada en la forma de la procedencia, sino en el hecho de que se trata de una producción divina, siendo Dios todo lo que hay en Dios.

§ 91

La voluntad de Dios considerada como amor al mundo

Dios quiere y ama todas las cosas extradivinas (dogma; *Vaticanum,* S. 3, cap. 1, canon 5; D. 1.783 y 1.805).

1. La voluntad de Dios afirma toda realidad extradivina. No

la encuentra de antemano, para luego afirmarla; antes al contrario, la voluntad de Dios crea autocráticamente y con plena libertad todo lo que existe. Lo extradivino no constituye el fundamento de la voluntad divina, sino, al contrario, esta voluntad es el fundamento de lo extradivino. Dios no quiere una cosa a causa de otra cosa. Pero, no obstante, sí quiere que las criaturas estén en relación las unas con las otras, que una criatura sea la causa de otra. Aunque la voluntad de Dios con respecto a lo extradivino carezca de causa, no es una voluntad ciega y arbitraria (irracional). El fundamento intradivino de su querer es Dios mismo considerado desde el punto de vista del amor y de la sabiduría, no en el sentido de que la sabiduría sea como una luz que preceda a las decisiones voluntarias o en el sentido de que el amor le obligue a tomar decisiones determinadas. La sabiduría, la bondad y la voluntad son un solo y único acto puro (*purus actus*). Por consiguiente, la voluntad de Dios es su propia racionalidad y la bondad misma, y por eso tiene en sí mismo su fundamento, claro, autoconsciente y autoafirmativo.

La libertad de Dios con respecto a lo extradivino no es la capacidad de decidirse en pro de una acción determinada a base de reflexiones precedentes. Cuando hablamos de la libertad divina queremos decir que la voluntad con que Dios quiere a las criaturas —voluntad eterna, inmutable e idéntica con la esencia—no tiene más fundamento que el amor y la sabiduría de Dios (no *libertas contrarietatis,* sino *exercitii et specificationis*). Como dice el Maestro Eckehart, la libertad de Dios consiste en no tener un «por qué».

San Agustín escribe (*in Ps.* 134, 10 y sigs.): «Su voluntad es causa de todo lo que Él ha hecho. Tú has hecho una casa porque si no hubieras querido hacerla te habrías quedado sin habitación: La necesidad te impone hacer una casa, no la libre voluntad. Tú te haces un vestido porque si no te lo hicieses tendrías que ir desnudo: es, pues, la necesidad la que te obliga a hacerte un vestido y no la libre voluntad. Tú plantaste una viña y sembraste semillas porque de no haberlo hecho te faltaría el alimento; todo esto lo haces impelido por la necesidad. Dios lo hizo todo a causa de su bondad, no necesitando ninguna de las cosas que ha hecho. Por eso ha hecho lo que ha querido (Przywara, *Augustinus,* 538 y sigs.).

En lo que concierne a la libertad de la voluntad de Dios frente a las criaturas, véase el tratado sobre la Creación.

2. La voluntad con que Dios quiere las cosas no está fuera de éstas. Antes bien, opera y crea en ellas. De esta manera, conduce a la naturaleza y al hombre hacia la perfección. Eckhart dice en

sus sermones doctrinales (Bernhart, *Meister Eckhart,* en «Deutsche Mystiker», pág. 122): «Dios no es nunca el destructor de un bien, sino el consumador. Dios no es el destructor de la naturaleza, sino su consumador.» En toda situación Dios se halla presente como sujeto operante y creador. (Véase explicaciones detalladas en el tratado sobre la Creación.)

La voluntad con que Dios quiere las criaturas no es una voluntad general, es una voluntad que se refiere y afecta a cada una de las criaturas en cada momento. En cada una de las situaciones existenciales, con la diversidad de sus deberes concretos y determinados, la encontramos no sólo bajo la forma de imposición y obligación, sino también bajo la de voluntad activa y operante, ayudándonos a salir hacia adelante en toda situación humana, ya sea ésta moral, espiritual o religiosa. (Véase explicaciones más detalladas en el tratado sobre la Gracia.) Aun cuando el hombre desfallezca y fracase, la voluntad de Dios continúa estando presente en él, a manera de fuerza creadora que le impele hacia adelante y le señala una nueva dirección para que pueda vencer las dificultades de la situación ocasionada por el fracaso.

3. La voluntad de Dios con respecto a las criaturas es amor, es un amor infinito. Dios crea en la vida humana como amante, más aún, como el amor mismo. El fundamento profundo de todo lo real es, pues, el amor, un amor incesantemente activo y creador. Este amor constituye en todo momento el fundamento y el sostén de todo el ser y del obrar. El amor de Dios es infinitamente íntimo y poderoso.

Dios, el amor personal, está íntimamente presente en las criaturas por Él amadas. Su amor se extiende a todas las cosas, según su ser total y según su capacidad de ser amadas. El amor con que Dios las compenetra es más íntimo y profundo que el amor con que ellas puedan amarse. El amor de Dios dispone, pues, de fuerza unitiva en grado supremo. Pero este amor no es ternura y caricia, no es blandura o sensiblería. El amor de Dios es distinto del amor humano. Tiende a conducir al hombre hacia un estado de gloria, grandeza y dignidad. Por eso se esfuerza siempre por hacer al hombre mejor y más rico en lo interno. Por eso tiene que imponerle obligaciones, tiene que inquietarle y perturbarle, sacándole de su estrechez egoísta y luchando contra su tendencia a entregarse al mundo. Por eso a veces son dolorosos los caminos por los que nos conduce el amor de Dios; caminos que crea el

amor, que no puede menos de crear por amor al hombre. (Véase el tratado sobre la Providencia.)

El amor de Dios no es una respuesta a nuestra bondad, sino la fuerza que crea esa bondad. Con bondad incausada se entrega Dios al hombre (*bonum est diffusivum sui;* el bien tiende de por sí a difundirse). La bondad de Dios tiende a donarse libremente a otros, lo mismo que la luz se derrama por los espacios. Esta definición de Dios, derivada del neoplatonismo, puede ayudarnos a explicar en qué consiste el amor que es Dios, según el Nuevo Testamento (*I Io.* 4, 4). Pero conviene no perder de vista la diferencia esencial: según el neoplatonismo, Dios se derrama y se extiende con necesidad natural, lo mismo que la luz del sol; según el Nuevo Testamento, se trata de una decisión libre. A causa de su bondad Dios hace que las criaturas participen en su bondad, creando la bondad de todo lo que existe. Dios sale de sí mismo, por decirlo así, hace que su bondad se derrame hacia afuera. No sucede lo mismo que en el hombre, el cual, al salir de sí mismo mediante el amor, puede ahondarse tanto más en sí mismo, puesto que el amor le vuelve más rico y profundo. Dios no puede experimentar ningún tipo de enriquecimiento ni ahondamiento. Al amarse con fuerza infinita, de igual categoría que su bondad, quiere que las criaturas participen en esa bondad. Ama a las criaturas en tanto que vuelve a encontrar en éstas la gloria de su propio ser, finitamente realizada en lo creado. Por consiguiente, el amor a sí mismo y el amor al mundo no se excluyen mutuamente; al contrario, se compenetran de la manera más perfecta. No sabríamos decir por qué Dios activa el amor a sí mismo permitiendo que las criaturas participen en su gloria. (Véase el tratado sobre la Creación.)

A pesar de que el amor de Dios sea totalmente simple—un puro acto subsistente—, se puede decir con corrección que Dios no ama del mismo modo a todas las criaturas. Él ama a unas con mayor intensidad, a otras no tan intensamente (favoritas de Dios). Con esto no se afirma que en Dios haya varios movimientos amorosos de fuerza distinta. El verdadero sentido es el siguiente: con un solo acto de su amor infinitamente íntimo introduce más o menos profundamente a cada una de las criaturas en su gloria, hace que cada una de las criaturas participe más o menos intensamente de esa gloria, comunica a cada una de ellas un mayor o menor grado de ser y vida, y, por consiguiente, un mayor o me-

nor grado de bondad y bienaventuranza. La desigualdad del amor divino se refiere, pues, a los efectos producidos por ese amor.

La criatura libre posee la capacidad de rechazar el amor que penetra en su ser, que desea elevarla a un grado supremo de existencialidad y de plenitud vital. En la criatura que rechaza el amor, se convierte éste en juicio.

El amor con que Dios ama a las criaturas se manifiesta de diferentes modos, bajo la forma de benevolencia, magnanimidad, clemencia, merced, filantropía, generosidad, amistad y misericordia.

§ 92

El amor de Dios a las criaturas según la Sagrada Escritura

1. No es cierto que el Antiguo Testamento haya revelado a Dios teniendo en cuenta solamente su señorío sobre las criaturas y su severa justicia. La Revelación del Antiguo Testamento es una manifestación clara y distinta de la bondad de Dios, aunque en él se acentúen la severidad y justicia divinas, de modo que el Antiguo Testamento no llega a la altura de la Revelación del amor divino anunciada por el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento el amor de Dios se manifiesta sobre todo como amor a la comunidad destinada a ser instrumento de la Revelación sobrenatural, como amor al pueblo elegido, y con menos frecuencia como amor a los particulares. Es cierto que predomina la idea de la Alianza, habiendo sido definida ésta exactamente mediante determinaciones legales. Pero precisamente la Alianza se funda en el amor de Dios (*Ex.* 33, 19; 34, 6). La Alianza es un orden fijado por Dios. La intimidad, más aún, el apasionamiento de este amor ha sido admirablemente descrito por el profeta Oseas (capítulos 2 y 11). En el capítulo 11 (versículo 9) leemos palabras que descubren la profundidad del amor divino: «No desencadenaré todo el furor de mi ira... porque Yo soy Dios, no soy un hombre; soy Santo en medio de ti y no vengo a ti con toda mi cólera.» Dios ama, porque es Dios y no es un hombre. Su amor no depende de afectos y consideraciones. No es una respuesta al amor de otro, y, por consiguiente, no depende de él. Dios se manifiesta como tal obrando en virtud de un amor incondicional (véase *Ier.* 12 y 31). En *Is.* 49, 15 el amor de Dios es comparado con el de la madre (véase 54, 5-8). En *Is.* 41, 10 leemos las si-

guientes palabras consoladoras: «No temas nada, que Yo estoy contigo; no desmayes, que Yo soy tu Dios. Yo te fortaleceré, Yo vendré en tu ayuda, y con la mano de mi justicia te sostendré.» La Sabiduría testifica que el amor de Dios no tiene fronteras (11, 24; 12, 2): «Mas tienes piedad de todos, porque todo lo puedes, y eres indulgente con los pecados de los hombres para traerlos a penitencia. Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si Tú no quisieras o cómo podría conservarse sin Ti? Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amigo de toda vida. Porque en todas las cosas está tu espíritu incorruptible. Y por eso corriges con blandura a los que caen, y a los que pecan los amonestas, despertando la memoria de su pecado, para que, libres de su maldad, crean, Señor, en Ti.» En los Salmos se ve y se siente hasta qué punto el amor de Dios recae sobre cada una de las criaturas: véase *Ps.* 23 (22); 27, 1-3, 10 («Aunque me abandonaren mi padre y mi madre, Yavé me acogerá»); 34 (33), 9, 71 (70), 1-11; 111 (110), 4. Por eso todos pueden levantar la vista al Señor con amor y confianza, entregándose totalmente en sus manos, bien que en las oraciones del Antiguo Testamento se acentúe más la idea de la lejanía de Dios que la idea de la cercanía: *Ps.* 31 (30); 33 (32); 35 (34); 42 (41); 46 (45); 54 (53); 62 (61); 91 (90); 88 (85); 102 (101); 103 (102), 13 y sigs.; 121 (120); 123 (122).

El amor de Dios está presente en el hombre aun en las noches del dolor. Porque el que se entrega incondicionalmente a Dios, soportando padecimientos por su causa, es vencido sólo exterior y aparentemente por los poderes enemigos. En realidad experimenta el amor de Dios con mayor intensidad. Recibirá la vida eterna (*Sap.* 3, 4-12). El amor de Dios se manifiesta en toda su autenticidad y fecundidad creadora encendiendo y despertando en el hombre el amor a Dios. Todo amor terreno es, en definitiva, obra suya (*Deut.* 30, 6). (Véase Th. Paffrath, *Gott Herr und Vater*, 1930, y *Theologisches Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), I, 20-44.)

2. En el Antiguo Testamento Dios se manifiesta más bien como Dios del orden y del derecho, a pesar de que revela también con toda claridad y evidencia su amor. En el Nuevo Testamento este amor se revela en toda su plenitud. En todas partes encontramos en este Testamento lo que dice San Juan: «Dios es amor»

(*I Io.* 4, 4-16). Dios existe bajo la forma de amor personal. Este amor abarca aun las cosas más insignificantes de la Creación (*Mt.* 6, 25-34).

Un cálido torrente de amor brota de la palabra «Padre», con la cual hemos de llamar a Dios, según el encargo de Cristo (*Mt.* 6, 9). Dios y los hombres están unidos por un lazo tan íntimo y tierno como el lazo que une al padre con el hijo. Es verdad que el nombre de Padre se encuentra también en religiones paganas, pero no se emplea en un sentido tal que desemboque realmente en formas de fe y religiosidad. En el Antiguo Testamento se encuentra algunas veces. Pero la idea de paternidad divina no es una idea esencial de la religiosidad del Antiguo Testamento (véase *Eccl.* 23, 1-4; 51, 10; *Sap.* 14, 3). En el Evangelio de Cristo, por el contrario, la bondad paternal de Dios es lo primero en que tiene que pensar el que ora. Esta bondad se manifiesta en el cuidado con que Dios viste a los lirios del campo, alimenta a los pájaros del cielo y tiene contados los pelos de nuestra cabeza (*Mt.* 6, 25-34; *Lc.* 12, 6, 22-31).

En sentido estricto y riguroso, Dios no es Padre de los hombres porque les haya creado o les conserve, sino porque les comunica vida divina mediante Cristo en el Espíritu Santo (véase el tratado sobre la Gracia). El amor de Dios no se limita a crear y conservar el mundo. Hizo más todavía: ha transformado el mundo en el que el pecado había oscurecido la gloria de Dios que originalmente resplandecía en todas las cosas, de manera que ahora se halla quebrantado el poderío del pecado y está presente en el mundo la gloria de Dios, aunque de un modo misterioso e invisible. Cuando suene la hora señalada por Dios, brillará con todo su esplendor y sin velo alguno. El amor es el fundamento de la existencia de este mundo transformado.

Es a la muerte de Cristo a quien debemos el perdón de los pecados. En la Encarnación y en la muerte de Cristo se convierte en acontecimiento histórico el amor gratuito de Dios. En esos misterios se manifiesta de la manera más inabarcable, evidente y fidedigna. «Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros» (*Rom.* 5, 8). Dios nos elige para la salvación, es decir, para participar en la gloria de Nuestro Señor Jesucristo, a base de un eterno decreto de su amor, mediante la santificación del Espíritu y la fe en la verdad, para participar en la magnificencia de Nuestro Señor Jesucristo (*Thess.* 2, 13-17).

En el punto culminante de los escritos neotestamentarios se nos asegura que gracias a los signos y pruebas con que Dios manifiesta su amor, podemos estar seguros de este amor en todas las eventualidades de la vida y de la Historia. «Y sabemos que Dios coordena toda su acción al bien de los que le aman, de los que, según su designio, son llamados. Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, en orden a que fuese Él primogénito entre muchos hermanos, y a los que predestinó, a esos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó. ¿Qué diremos, pues, a estas cosas? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? Quien a su propio Hijo no perdonó, antes por nosotros todos le entregó, ¿cómo no juntamente con Él nos dará de gracia todas las cosas? ¿Quién presentará acusación contra los escogidos de Dios? Dios es quien justifica; ¿quién será el que condene? Cristo Jesús el que murió —o, más bien, el que resucitó—es quien asimismo está a la diestra de Dios y quien además intercede por nosotros. ¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿Tribulación? ¿Angustia? ¿Persecución? ¿Hambre? ¿Desnudez? ¿Peligro? ¿Espada? Según está escrito: «Por tu causa somos mortificados todo el día, y juzgados como ovejas destinadas al degüello.» Mas en todas estas cosas soberanamente vencemos por obra de Aquel que nos amó. Porque seguro estoy que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni cosas presentes ni futuras, ni poderíos, ni altura, ni profundidad, ni otra alguna criatura será capaz de apartarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús» (*Rom.* 8, 28-39).

El amor de Dios se ha derramado para siempre en nuestros corazones (*Rom.* 5, 5).

También en el Evangelio de San Juan se revela Dios como amor que se regala a sí mismo y que nos hace participar en su propia gloria. «Porque de tal modo amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito para que todo el que crea en Él no perezca, sino alcance la vida eterna» (*Io.* 3, 16). «En esto hemos conocido el amor, en que Él dió su vida por nosotros» (*I Io.* 3, 16).

«En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros, en que al Hijo suyo Unigénito envióle Dios al mundo, para que vivamos por Él. En esto está el amor: no que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que Él nos amó a nosotros y envió al Hijo suyo, propiciación por nuestros pecados» (*Io.* 4, 9-10). El amor de Dios se manifiesta en el amor de Cristo, su Hijo amado. En el amor

de Cristo, el amor de Dios se dirige hacia nosotros (véase *Rom.* 8, 28 y sigs.; *I Io.* 3, 16). En *Io.* 15, 9 leemos lo siguiente: «Como me amó el Padre, Yo también os amé.» En la entrega de Cristo se revela tanto el amor del Padre como su propio amor. El amor del Padre llega hasta nosotros mediante Cristo. *Io.* 13, 1 testifica que «sabiendo Jesús que era llegada su hora de pasar de este mundo al Padre, como hubiese amado a los suyos que estaban en el mundo, extremadamente los amó hasta el extremo».

Lo mismo que San Pablo, da, pues, San Juan testimonio de que Dios es amor. San Pablo dice a los de Corinto: «Pues conocéis la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fuéseis ricos por su pobreza» (*II Cor.* 8, 9). (Véase *Eph.* 3, 14-19; 5, 25.) Cristo es el nuevo fundamento personal sobre el cual se funda la vida de los que creen en Él (véase el tratado sobre la Gracia). «Vivo... no ya yo, sino que Cristo vive en mí. Y eso que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe de Dios y de Cristo, que me amó y se entregó por mí» (*Gal.* 2, 20). Vivir en esta nueva vida quiere decir permanecer en el amor (*I Io.* 4, 16).

Como quiera que Cristo, más aún, el amor derramado en nuestros corazones, es el nuevo fundamento de la vida y los cristianos deben adoptar una actitud de amor. Teniendo en cuenta este nuevo principio de vida, se comprenden y aun aparecen como cosa obvia las continuas exigencias en que se nos manda que amemos a nuestro prójimo; más aún, que amemos a nuestros enemigos, amor éste que el hombre natural considerará como absurdo y utópico, como loco sentimentalismo. (Artículo redactado por Stauffer en *Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), I, 20-55. J. Tziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten,* 1930. C. Nink, *Philosophische Gotteslehre,* 1948.)

Aun en el infierno, el amor creador de Dios abarca a las criaturas, porque faltando ese amor todas las cosas se hundirían inmediatamente en el abismo de la nada (véase el tratado sobre la Creación). Dios las mantiene en la existencia. Pero el amor de Dios no está derramado en sus corazones. El condenado no debe ni puede sentir y experimentar el amor de Dios. Ha perdido la capacidad de amar por haberse opuesto libremente a que entrase en él el torrente del amor divino, por no haber aceptado el amor por el cual no es posible ninguna clase de amor creado. El infierno, la lejanía de Dios, del amor personal, no es más que un no poder amar, un solo poder odiar. G. Bernanos describe de la siguiente manera este estado terrible: «Aun el más mísero entre los hombres vivientes conserva siempre la capacidad de amar, a pesar de que puede creer que ya no ama. Aun nuestro odio posee cierto resplandor, y el diablo menos atormentado

consideraría. eso que nosotros llamamos desesperación como una manera triunfal y luminosa. El infierno es la incapacidad de amar. No amar ya, esto suena..., como si fuese cosa de poca importancia. Para un ser viviente "no amar" significa: "amar menos" o "amar otra cosa". Pero ¿qué sucedería si desapareciese completamente esta capacidad de amar, esta capacidad que nos parece ser inseparable de nuestro ser, que parece ser nuestra esencia misma? No amar ya, no poder comprender nada, ¡qué milagro tan incomprensible! El error que todos comparten consiste en atribuir a estas criaturas abandonadas algo de lo que nosotros poseemos, algo de nuestra continua movilidad, mientras que en realidad se halla para siempre fuera del tiempo, fuera del movimiento. Si Dios nos tomase de la mano y nos condujese ante la presencia de uno de esos monstruos dolorosos, ¿en qué lenguaje íbamos a hablar con él, bien que se trate de un ser que en otros tiempos fué nuestro amigo más querido? Si un ser viviente semejante a nosotros, el último entre todos, el más indigno entre los indignos, fuese arrojado tal como es en los abismos del fuego, yo desearía compartir con él su desgracia; la desventura incomprensible de estas piedras calcinadas, que fueron en otro tiempo hombres, consiste en que ya no poseen nada en que podemas participar» (*Diario de un cura de aldea,* edición alemana, pág. 192).

§ 93

Dios y el mal

¿No parecen estar en contradicción con la afirmación bíblica de que Dios es amor los numerosos y graves males que existen en el mundo? ¿Se puede seguir creyendo que Dios es amor si se tienen en cuenta los tormentos que ha tenido que soportar el hombre en el transcurso de la Historia? Esta pregunta implica un misterio impenetrable. Es una carga pesada para la fe en Dios del hombre consciente. El problema en cuestión no puede ser resuelto por la razón humana. Esto es lo que demuestra la historia de la Filosofía, que considera como uno de sus principales temas el problema del mal. Por mucho que se pueda contribuir a esclarecer este enigma, en definitiva no puede resolverle plenamente. Esta convicción ha sido la causa de opiniones radicales. La desesperación producida por el problema del mal ha conducido a algunos a negar la existencia de Dios (ateísmo moderno, materialismo histórico); a otros, a la negación del mal (Filosofía de la India).

La Revelación neotestamentaria confirma que los numerosos porqués y paraqués no encuentran respuesta satisfactoria en las especulaciones de la razón. San Juan ve que el libro de la Historia está sellado por siete sellos y que nadie puede abrirlos.

Al mismo tiempo ve que existe una respuesta. Esta no viene de la tierra, sino del cielo. Por eso sólo los bienaventurados pueden comprenderla (*Apoc.* 5). Mientras el hombre vive sobre la tierra no puede entender la respuesta que Dios da. Pero puédela aceptar y afirmar mediante la fe en Cristo, y puede esperar con seguridad que en el futuro eterno le será revelado el oscuro misterio del dolor. Más aún: el testimonio de San Juan en el Apocalipsis nos permite deducir que el conocimiento futuro del misterio del dolor no sólo hará desaparecer los sufrimientos y tristeza que nos produce la existencia del dolor mundial, sino que además hará surgir en nosotros sentimientos de agradecimiento y alabanza. Esperando con confianza que llegará el día en que nos será revelado el sentido del dolor impuesto al mundo y a la Historia humana, podemos soportar su pesada carga, sin tener que incurrir en la desesperación y sin embotarnos.

Lo que la Revelación nos enseña sobre el mal, puede resumirse de la siguiente manera:

1. *Dios no puede querer de ninguna manera el mal moral, el pecado* (dogma). *Tridentinum,* sesión 6, canon 6; D. 816; *Ps.* 5, 5; *Prov.* 7, 29; *Iac.* 1, 13. (Véase los §§ 76 y 97, en los cuales se trata de la santidad de Dios.)

Pero al no impedir el pecado, por respetar el gran bien que es la libertad humana, Dios puede permitir el mal, puesto que su sabiduría y poder pueden convertir el pecado en fuente de bienes y valores (*felix culpa*). Aún más, precisamente el pecado destructor del mundo y del propio yo humano, induce a Dios, como lo demuestra la historia de la Redención, a mostrar de una manera más eficiente su amor redentor, convirtiéndose para el hombre en posibilidad de una salvación superior (véase la doctrina sobre el pecado original y hereditario, en el tratado sobre la Creación).

2. Dios no puede querer el *dolor* (mal de pena, mal natural) en cuanto tal, sino sólo como medio para obtener fines superiores. De por sí el dolor pertenece a la Creación, ésta lo introduce en el orden de las cosas, en las relaciones de inferioridad y superioridad, en la necesidad de que unas cosas sirvan a las otras, en la caducidad. Pero Dios lo eliminó de la Creación gracias a una intervención especial. En el paraíso se realizaba sin tensiones y con toda naturalidad la subordinación de cada una de las criaturas a las exigencias de la totalidad, al servicio mutuo que se

prestan unas criaturas a las otras. Dios dispuso, sobre todo, que el hombre no tuviese que sufrir el dolor de la muerte.

Este orden dispuesto por Dios fué destruído por la rebelión del hombre contra Dios. En definitiva, todos los males se derivan del pecado original, cuyas consecuencias todos tenemos que soportar (véase el tratado sobre el pecado original). Mientras los hombres permanecieron unidos con Dios, reinó en el mundo la paz divina. El dolor sobrevino en el momento preciso en que los hombres intentaron separarse de Dios para obtener una vida autocrática e independiente de Dios, cuando quisieron apartarse de la cercanía de Dios, yendo a parar al puente que se tiende entre Dios y la nada, llegando necesariamente a la cercanía del no-ser. Así se convirtió el dolor en la expresión de la vecindad de la nada, de la lejanía de Dios, de la vida. El dolor se convirtió en un juicio con que Dios condena el pecado. El hombre libre, y no Dios, es quien ha creado el mal.

Muchos dolores son producidos por los pecados personales, los cuales, a su vez, se derivan del pecado original. Pero sería falso creer que todos los dolores son consecuencia de pecados personales, o afirmar que este o el otro dolor es una pena impuesta por pecados determinados. Cristo rechaza este modo de pensar (*Io.* 9, 2-4).

Nosotros no podemos decir con seguridad por qué Dios ha permitido el pecado, a pesar de conocer los dolores que habrían de agobiar a la Humanidad a consecuencia del pecado. Pero se puede presumir que ante los ojos de Dios la libertad del hombre es un bien de tal categoría (algo como participación en su señorío), que no ha querido privar de él a la criatura, a pesar de que implica el peligro del abuso.

Conviene observar, además, que para el amor y omnipotencia de Dios también el dolor es un instrumento de redención y bendición. Esto se manifiesta en la muerte de Cristo. En los tormentos horrorosos de la crucifixión se revela la abisal malicia del pecado. Pero la muerte de Cristo, al quebrantar el poderío intrínseco del pecado, el camino de la Cruz se revela al mismo tiempo como el camino del amor divino. Desde que el amor de Dios se ha manifestado de esta manera, ya no hay motivo alguno para que el hombre desespere del amor de Dios. Como la vida de los cristianos es una vida de unión con Cristo, todos los cristianos tienen que hacer suya la suerte de Cristo. Los sufrimientos del hombre redimido son una participación en los tormentos, dolores

y bendiciones de Cristo. La redención de los hombres no se ha verificado de tal manera que Cristo con su muerte haya abierto las puertas del cielo, de modo que todos puedan entrar fácilmente en el Paraíso por un sendero delicioso. El sentido de la Redención es el siguiente: el poderío redentor de los sufrimientos de Cristo repercute en el dolor y en las penas de cada una de las vidas humanas. Mientras duren las formas deficientes de este mundo en que Cristo tuvo que morir, tienen que resonar en el cuerpo de Cristo el misterio del dolor y del miedo soportados por la Cabeza. En los dolores del hombre que vive unido a Cristo, permanece presente hasta el fin de los tiempos el misterio de la Cruz de Cristo. El dolor es, pues, un signo de la unión con Cristo, que vive en la gloria del Padre, pero como el Crucificado, el que ha pasado por las penalidades de la Cruz. Los que están unidos con Él se hallan en un estado de crucifixión mientras viven en las formas deficientes de este mundo. El cuerpo místico de Cristo tendrá que llevar la cruz hasta que Cristo, que es su Cabeza, aparezca en su gloria (véase *I Cor*. 4, 7-13; 6, 3-10).

En el que se entrega al amor revelado en la Cruz, el dolor no produce desesperación, sino sentimientos de alabanza, adoración, pesar y arrepentimiento (véase *Apoc*. 5).

3. El dolor—tanto bajo la forma de muerte como bajo la forma de sufrimientos corporales y psíquicos, que son una alusión a la muerte (signos de la muerte)—es una revelación de Dios. Ellos demuestran que el que vive apartado de Dios queda expuesto a la inseguridad y pobreza de la vida, experimentando en el dolor la caída, estrechez y pecaminosidad del mundo. El hombre olvidadizo, amenazado continuamente por la tentación de enamorarse de sí mismo y del mundo, necesita esta revelación constante y recuerdo. El dolor alude, por una parte, al pasado—que condiciona cada una de las formas del presente humano—, y, por otra parte, hacia el futuro, siendo a la vez amonestación y promesa. En el dolor, mediante el cual se realiza de algún modo el juicio de Dios sobre el hombre abandonado al pecado, estando todos sometidos a ese juicio en virtud de un inescrutable designio divino, aparecen de manera análoga un anteproyecto del juicio que condenará al hombre empedernido y que expira en estado de rebelión contra Dios. Al mismo tiempo, el dolor implica la promesa de que no serán víctimas de un juicio condenatorio los que se someten a los castigos enviados por Dios, adoptando una actitud de arrepenti-

miento y obediencia, de penitencia y de voluntad expiatoria. Estos soportan de antemano el juicio. El que Dios permita esto es un don gratuito. El dolor es una garantía de que Dios se ocupa de los hombres, de que no les deja en su estado de perdición, antes bien, les conduce al reino de la luz y de la vida a través del valle de la muerte. El dolor es un signo de la proximidad de Dios, que es amor y desea que los hombres se salven. Podemos presumir que si Dios ha escogido el camino del dolor, lo ha hecho porque se preocupa seriamente del hombre, queriendo que éste soporte las consecuencias fatales del pecado; lo ha hecho porque considera al hombre como persona adulta, que ha de cargar con la responsabilidad de sus decisiones. Pero al convertir, mediante Cristo, el camino del dolor en camino de vida, el Dios que impone el dolor manifiesta que es puro amor. El dolor es, pues, una llamada, por medio de la cual Dios nos enseña a esperar en Él y a esperar con confianza el futuro eterno que nos ha prometido. La fe en Cristo hace al hombre capaz de tal esperanza. En efecto, la fe en Cristo comunica al hombre una nueva capacidad visual, mediante la cual contempla más allá del presente la gloria venidera. El dolor enciende, pues, en el hombre que cree en Cristo la esperanza en una gloria futura, en una perfecta realización del Reino de Dios, en una soberanía de Dios. El dolor es un profundo y oscuro misterio iluminado por la luz de un futuro glorioso. Nos impide que consideremos la tierra como patria definitiva; mantiene viva en nosotros la inquietud y comunica dinamismo a nuestra alma. El dolor es un testimonio contra la finitud del mundo y en pro de la infinitud de Dios, hacia el cual estamos siempre en camino, ya lo sepamos o lo ignoremos. El dolor nos saca fuera de nuestra sujeción al mundo, de nuestro egocentricismo, de nuestro autoenamoramiento.

El dolor es, pues, un juicio en que Dios condena el pecado; pero al mismo tiempo es instrumento y signo del amor divino, en cuanto que éste tiende a conducirnos a un estado de dignidad y de grandeza, de libertad y gloria. El dolor es, por consiguiente, una gran posibilidad de salvación ofrecida al hombre. Es un instrumento con que se cincela la nobleza humana y una antesala de la alegría humana. Dios impone o permite el dolor para que, mediante él, lleguemos a ser más libres y grandes, mejores y más benignos, más ricos y profundos, más pacíficos y tranquilos. El dolor hace brotar valores que de otro modo quedarían siempre

en un estado de penumbra. Descubre profundidades psíquicas que de otro modo quedarían siempre ocultas.

Esto sólo lo comprende el que considera como centro de gravedad de la vida un futuro que trasciende la Historia humana entera. Para él la vida futura es ideal y norma de lo actual. El presente no significa para él más que un peregrinar hacia lo venidero.

Seuse hace decir a la eterna Sabiduría: «Ante los ojos del mundo el dolor es abyección, ante mis ojos el dolor es dignidad inconmensurable. El dolor extingue mi ira y hace al hombre merecedor de mi gracia. El dolor convierte al hombre en un ser capaz de ser amado por mí; porque el hombre que sufre se parece a mí. El dolor es un bien oculto que nadie puede pagar debidamente, y si un hombre estuviese arrodillado ante mí pidiéndome que le concediera un dolor, nunca llegaría a merecerlo. Al hombre terreno le convierte en hombre celestial. El dolor aparta al hombre del mundo y le comunica, en lugar de ello, una confianza perenne. Disminuye el número de amigos y aumenta la gracia. El hombre a quien yo entregue mi amistad tiene que haber sido negado y abandonado por todo el mundo. El dolor es el camino más seguro, y es también el más corto y recto. El que sabe lo útil que es el dolor lo debería recibir considerándolo como una gracia valiosa. Hay muchos hombres que eran hijos de la muerte eterna y se habían quedado dormidos en un profundo sueño, hasta que el dolor los ha despertado y ha animado a comenzar una vida nueva. Hay muchos animales salvajes y muchos pajaritos indómitos para los cuales el dolor es una especie de jaula en que están encerrados, si tuviesen tiempo y ocasiones perderían su bienaventuranza eterna. El dolor evita caídas graves. El dolor hace que el hombre se conozca a sí mismo, que subsista en sí mismo, que sea benigno para con el prójimo. El dolor mantiene la humildad del alma y enseña la paciencia; es un guardián de la pureza y trae al hombre la corona de la felicidad eterna. Apenas habrá un hombre en quien el dolor no haya producido buenos efectos, ya sea que viva en pecado o que se halle en los principios en estado de progreso, o en el de perfección; porque el dolor purifica el hierro, acrisola el oro y es un adorno de las joyas. El dolor limpia la mancha del pecado, disminuye el purgatorio ahuyenta las tentaciones, corrige las faltas, renueva el espíritu; trae consigo la verdadera confianza, purifica la conciencia y comunica magnanimidad. Has de saber que el dolor es una bebida saludable y una hierba más salutífera que todas las otras del paraíso. Mortifica el cuerpo, que ha de corromperse, y un alimento del alma, que ha de vivir eternamente. Mira, el alma noble se alimenta de dolores, lo mismo que las bellas rosas se alimentan del rocío de mayo. El dolor hace a los hombres prudentes y experimentados. ¿Qué sabe el hombre que no ha sufrido? El dolor es férula del amor, un azote paternal que yo tengo reservado para mis elegidos. El dolor hace que el hombre tienda hacia Dios, lo quiera o no. El que conserva la alegría en los dolores, ése saca provecho del amor y de los sufrimientos, de los amigos y de los enemigos. ¡Cuántas veces a los enemigos que rechinan los dientes les has puesto una mordaza de hierro y les has condenado a la impotencia con tu alegre alabanza y con tu manso sufrir! Yo preferiría crear dolores de la nada antes que dejar

a mis amigos sin sufrimientos. Porque en los dolores se acrisolan las virtudes, se adorna el hombre, se mejora el prójimo, es alabado Dios. La paciencia en el dolor es un sacrificio vivo, es ante mi semblante un dulce perfume de noble bálsamo, es un milagro que sube hasta la presencia de las milicias celestiales. Nunca caballero alguno diestro en los torneos fué tan admirado como es admirado por las milicias celestiales el hombre que sabe sufrir. Todos los santos han probado antes el cáliz que bebe el hombre que sufre. Todos exclaman unánimemente que no tiene veneno alguno y que es una bebida saludable. Es el camino estrecho que conduce majestuosamente hasta las puertas celestiales. El dolor convierte al hombre en compañero de los mártires, conduce a la alabanza, conduce a la victoria contra todos los enemigos» (*Librito de la eterna Sabiduría,* cap. 13; K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuses Deutschsde Schriften,* pág. 250-52, *Nach der Übersetzung;* von A. Heilmann, *Seelen buch der Gottesfrennde,* 2.ª Anfl., 1922).

Hay un juicio de Nietzsche, relativo a los que le interesan sufrimientos, abandonos, enfermedades, malos tratos y desprecios, que pone de manifiesto que estas reflexiones y experiencias se fundan también en presupuestos puramente terrenos: «Deseo que no les sean desconocidos los martirios de la desconfianza en sí mismos, un profundo desprecio de sí mismos, la desgracia de los vencidos; no tengo compasión con ellos, pues sólo les deseo lo único que hoy puede poner de manifiesto si uno tiene valor o no: la capacidad de sufrir» (*Wille zur Macht,* lib. 4, afor. 910; Bd. der Krönerschen Taschenaurgabe, S. 139).

Cierto es que estas reflexiones no bastan para superar los sufrimientos concretos del hombre real y existente. Para ello es necesario que el hombre se entregue al amor de Dios. Viviendo en Él y de Él, llegará a adquirir una actitud de libertad ante el dolor. No huye ante el dolor con ánimo apocado, pero tampoco le convierte en culto, sino que acepta las penalidades enviadas por Dios, lo considera como prueba impuesta por Dios, se lo apropia internamente, lo acepta voluntariamente y de este modo lo supera en su interior.

§ 94

El amor de Dios al mundo considerado como misericordia

1. Una forma especial del amor con que Dios ama a las criaturas es la misericordia. Es el amor de Dios a la Creación, que se halla en estado de pecaminosidad y de pobreza. No es voluntad de mantener y conservar lo débil y mísero en su estado de

debilidad y miseria; no es tampoco sentimiento de compasión ni tristeza producida por el dolor ajeno; no es conmoción causada por un dolor precedente; no es emoción interna. Al contrario, debe ser considerada como deseo eficiente de librar a las criaturas de la miseria y del mal y del pecado, especialmente. No obstante, la misericordia divina no es mero deseo de ayudar, sino que en ella se manifiesta también la intimidad del amor de Dios.

2. Que Dios es misericordioso es una verdad de Revelación testificada de diferente manera. El amor de Dios anunciado por la palabra divina se manifiesta sobre todo bajo la forma de misericordia, puesto que el amor de Dios tiende a sacarnos de nuestro estado de miseria y penalidad, de penuria y sufrimientos, y tiende también a conducirnos a un estado de grandeza, dignidad y gloria.

a) En el Antiguo Testamento hay muchos testimonios de la misericordia divina, bien que según la Revelación de la Antigua Alianza la severidad y justicia de Dios parecen predominar sobre la misericordia divina. «Porque eres Tú el refugio del débil, el refugio del pobre en la aflicción, amparo contra la tempestad, sombra contra el calor» (*Is.* 25, 4).

Ps. 9, 19: «A Ti se te confía el miserable; Tú eres el auxilio del huérfano.» Véanse *Ps.* 12, 6; *Ps.* 35, 10; *Ps.* 46, 6-;. Dios protege a los pobres huérfanos y viudas. Ha decretado una serie de preceptos en su favor; por ejemplo, *Ex.* 22, 20-23; *Ier.* 7, 517; *Ps.* 82 (81). Se amenaza con graves penas a los que les persiguen: *Ier.* 5, 26-29; *Ez.* 16, 49 y sigs.; *Am.* 8.

Con la mayor frecuencia y de la manera más íntima se manifiesta la misericordia de Dios en su comportamiento para con los pecadores. En este caso aparece bajo la forma de longanimidad, promesa del perdón de los pecados, comprensión de la debilidad del pecador, perdón del pecado y moderación de la ira. En lo que concierne a la longanimidad de Dios, véase, por ejemplo: *Io.* 4, 2; *Soph.* 2, 17 y sigs.,; en lo que concierne a la promesa del perdón de los pecados: *II Cor.* 30, 6-9; *Ier.* 18, 5-11. En *Miq.* 7, 18-20 leemos lo siguiente: «¿Qué Dios como Tú, que perdonas la maldad y olvidas el pecado del resto de tu heredad? No persiste por siempre en su enojo, porque ama la misericordia. Volverá a tener piedad de nosotros, conculcará nuestras iniquidades y arrojará a lo hondo del mar nuestros pecados.» «Aunque vuestros pe-

cados fueran tan rojos como la escarlata, se volverán tan blancos como la nieve. Aunque fuesen tan rojos como la púrpura, se volverían tan blancos como la lana» (*Is.* 1, 18). Dios desea con anhelo la conversión del pecador: *Ier.* 3 y 4; 35, 15. Nos amonesta que nos arrepintamos y hagamos penitencia: *Mal.* 3, 7; *Zach.* 1, 3; *Is.* 44, 21 y sigs; 55, 6-9; *Os.* 14. También los dolores son llamadas con que Dios nos incita a salir de nuestro estado de pecado y corrupción: *Os.* 2, 8 y sigs.; *Zach.* 13, 9; *Lam.* 5. Dios tiene en cuenta la debilidad del pecador: *Ps.* 78, 38 y sigs.; *Sap.* 12, 2-10 y sigs.; *Eccl.* 18, 8-14; *Os.* 11, 8 y sigs. En lo que concierne al perdón de los pecados, véase *Is.* 54, 6-10; *Ps.* 32 (31); *Ps.* 51 (52); *Ps.* 130 (129); *Tob.* 13, 1-10; *Eccl.* 51. Dios retiene su ira: *Is.* 48, 9-13; *Ps.* 77, 6-16; 103 (102), 9 y sigs.

b) La Redención y la Encarnación son las más importantes y decisivas manifestaciones de la misericordia divina. Dios vino al mundo para salvar a los pecadores, para buscar y hacer felices a los que se habían perdido (*Lc.* 19, 10). Anuncia el mensaje del Dios misericordioso y practica durante toda su vida pública la acción del amor misericordioso. En *Lc.* 6, 36 nos exige que seamos misericordiosos, del mismo modo que nuestro Padre celestial.

La más conmovedora descripción de la misericordia divina se encuentra en la parábola del hijo pródigo, transmitida por San Lucas (15, 11-32). San Lucas es generalmente el evangelista que con más detalles testifica la misericordia del Salvador. El Salvador tiene misericordia del pueblo que le había seguido hasta el desierto y no tenía nada que comer (*Mc.* 8, 1 y sigs.). Tiene misericordia con la viuda, a quien la muerte le había arrebatado el hijo (*Lc.* 7, 13). Asegura a la pecadora que será perdonada (*Lc.* 7, 47 y siguientes). No condena a la adúltera, sino que la amonesta que no siga pecando (*Io.* 8, 11). Al ladrón arrepentido le promete en la hora de la muerte que en aquel mismo día entraría en el paraíso (*Lc.* 23, 42). Dice de sí mismo que es el Buen Pastor, un Pastor que sacrifica la vida por sus ovejas (*Io.* 10, 11).

San Pablo alaba a Dios, al Padre de Nuestro Señor Cristo Jesús y dice de él que es el Padre de todas las misericordias y el Dios de todo consuelo (*II Cor.* 1, 3). «Dios, rico como es en *misericordia,* por el extremado amor con que nos amó, aun cuando estábamos nosotros muertos por los pecados, nos vivificó con la vida de Cristo» (*Eph.* 2, 4 y sigs.).

«Porque éramos un tiempo también nosotros insensatos, rebeldes, desca-

rriados, esclavizados por concupiscencias y placeres de toda suerte, odiando los unos a los otros. Mas cuando se manifestó la bondad y amor a los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por obras hechas en justicia que nosotros hubiéramos practicado, sino según su misericordia, nos salvó por el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo» (*Tít.* 3, 3-5).

Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, por su gran misericordia nos ha reengendrado a una vida de esperanza mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, y para una herencia incorruptible (*I Pet.* 1, 3-4). (Véase también la doctrina sobre la Redención.)

§ 95

La justicia de Dios

1. El amor de Dios a sí mismo es el sí digno de Él a su infinita perfección; el amor a las criaturas el sí a las cosas extradivinas y que se realiza de modo íntimo, poderoso y creador. El amor de Dios a sí mismo es la autoafirmación de Dios y corresponde a la absoluta perfección y dignidad divinas; el amor a las criaturas es un acto mediante el cual Dios comunica libremente la bondad divina a lo extradivino. Como ya se dijo en otro lugar, el amor divino es un acto simple de fuerza e intimidad infinitas, pero se manifiesta en diferentes efectos, constituyendo de este modo el fundamento del ser, y, por lo tanto, también el fundamento de las diferentes perfecciones de las criaturas. De ello se deduce que es un amor objetivo, adecuado al ser, es decir, que se realiza de una manera justa.

2. Es una verdad de la Revelación que Dios es infinitamente justo. Cuando afirmamos que Dios es justo queremos decir que conoce y valora debidamente su propio ser absoluto. Es preciso tener en cuenta que Dios no descubre en un momento dado su valor, como si entonces lo elevara al plano de la conciencia, lo percibiera y valorara debidamente. Antes bien, su perfección y la debida valoración de ésta son una sola e idéntica realidad: el yo personal divino. Dios existe bajo la forma de justicia, en tanto que existe bajo la forma de valor personal, absoluto, afirmándose a sí mismo con fuerza e intensidad irrevocables. No existe ni norma ni ley alguna que sirvan a Dios para juzgarse a sí mismo. Él es su propia ley y norma. Existe bajo la forma de ley personal.

3. En la esfera de lo extradivino Dios se manifiesta bajo la forma de justicia *creadora, legisladora* y *remuneradora.*

a) Como justicia creadora se manifiesta en tanto que Dios revela de manera finita y diversa su valor absoluto, mediante la creación de cosas extradivinas. La justicia de Dios exige que Dios se manifieste a sí mismo en las criaturas y que manifieste su valor absoluto, de modo que no exista nada que no sea una manifestación de este valor absoluto. No se opone a la justicia de Dios el hecho de que comunique a las cosas grados superiores o inferiores de existencia. En efecto, Dios determina con absoluta libertad y soberanía el grado del ser de cada una de las criaturas. Si todas las cosas han sido creadas por Dios, al mantenerlas en la existencia, aprecia y valora a cada una de las cosas con una estricta justicia objetiva.

b) Al mismo tiempo introduce en las cosas fuerzas e inclinaciones por medio de las cuales pueden desarrollarse de tal modo que su esencia innata adquiera la forma plena y total deseada por Dios. A las criaturas racionales las ha impuesto leyes que son caminos a través de los cuales pueden llegar hasta el estado de consumación deseado por Dios. Estas leyes no imponen a las criaturas provistas de razón deberes ajenos a la esencia; antes bien, son prescripciones cuyo cumplimiento nos conduce hasta la meta natural o sobrenatural a que Dios nos ha destinado al crearnos y redimirnos; es decir, conducen a la realización final de la esencia humana, o, lo que es igual, a la autorrealización del hombre determinada y operada por Dios sin menoscabo de la libertad humana. El que se somete obediente a ellas, se comporta de un modo adecuado a su esencia; el que las rechaza, se comporta de un modo opuesto a su esencia. Resulta, pues, que los preceptos de Dios son revelaciones de su amor, de aquel amor que llama al hombre para conducirle a la plenitud de la vida y de la existencia. Así se comprende que el Antiguo Testamento, especialmente los Salmos, alaben con alegría la ley divina. Las leyes impuestas por Dios, Señor de la Creación, para erigir y conservar su soberanía, no son limitación y opresión de la vida humana, antes por el contrario, libran a ésta de la estrechez y de la opresión. Si al hombre le parece que no es así, la razón de ello hay que buscarla en la autocracia y orgullo humanos y en la consecuente ceguera, que le impide conocer su verdadera vida y existencia, así como la modestia que éstas comportan.

c) La justicia retribuidora es una actitud mediante la cual Dios premia lo bueno y castiga la maldad (*iustitia remunerativa et vindicativa*). Debido a su perfección autoafirmativa y autoposesiva, Dios ha determinado que sea premiado el valor moral y que sea castigado el pecado. A Dios no se le puede atribuir la justicia conmutativa entendida en sentido ordinario. En efecto, esta justicia implica un deber jurídico estricto de servicios recíprocos, mientras que Dios no tiene deber alguno para con nadie (*Rom*. 11, 35; *I Cor*. 4, 7). Dios castiga la maldad imponiendo no sólo penas destinadas a mejorar y escarmentar a los malvados (Socinianos, Sttler, Hermes), sino también castigos vindicativos (*Sap*. 11, 17; *Ier*. 32, 18; *Rom*. 12, 19). Por medio del castigo queda restablecido el orden que el pecado había alterado. Es cierto, no obstante, que Dios podría perdonar sin imponer castigos (lo contrario afirman San Anselmo, Tournely, Dieringer), aunque no sin que preceda el arepentimiento. (Véase la doctrina sobre los méritos, Redención y Novísimos. En lo que concierne al concepto de «mérito», véase el tratado sobre la Gracia.)

4. En el Antiguo Testamento la justicia de Dios es descrita sobre todo como justicia remunerativa y vindicativa. Véase: *Ps*. 1, 11 (10); 50 (49); 75 (74); 78 (77); 94 (93), 20-23; *Nah*. 9; *Is*. 15, 16; *Soph*. 1, 14-18; *Ier*. 32, 17-19. Es cierto que se dice de Dios que es juez severo, pero no se le atribuyen nunca albedrío o capricho. La norma de sus juicios es su perfección, afirmada con decisión e incondicionalidad. En el Nuevo Testamento véanse, entre otros pasajes, *Io*. 17, 25; *Act*. 17, 31; *Rom*. 2, 2; *I Cor*. 4, 5; *II Cor*. 5, 10; *II Tim*. 4, 8.

Si en el Antiguo Testamento se acentúa más la rígida severidad de Dios que el amor divino, la razón de ello hay que buscarla en una especial pedagogía divina de la salvación. Esto no quiere decir que Dios se ha ido haciendo más benigno en el transcurso del tiempo, de modo que en Él el amor haya ido predominando poco a poco sobre la justicia. Además, conviene observar que tampoco en el Antiguo Testamento falta la revelación del amor. Esta revelación se verifica con tanta claridad que los fieles la perciben con absoluta evidencia, de modo que sus corazones rebosan de alegría. Cierto es, no obstante, que no llega a alcanzar la claridad y fuerza que presenta la revelación del amor en el Nuevo Testamento.

5. En Dios, el amor y la justicia no se hallan en un estado de oposición y lucha. En las manifestaciones del amor, la justicia no queda debilitada o relegada a segundo plano. El amor y la justicia se compenetran totalmente (Salmo 25, 10). El amor y la justicia no son tampoco dos actitudes paralelas e independientes, sino una sola e idéntica realidad. La justicia de Dios se revela en tanto que nos hace participar en su gloria y perfección, de un modo correspondiente a su bondad; es decir, por vía de amor. El amor se manifiesta valorando y tratando a las criaturas según la medida de su participación en la bondad divina, manifestándose bajo la forma de justicia. En la esfera extradivina el amor y la justicia aparecen a menudo separados porque no nos poseemos con fuerza suficiente como para comunicarnos debidamente, y porque no somos capaces de apreciar debidamente el valor de una cosa o persona tan acertadamente como para que podamos entregarles nuestro amor del modo debido.

Dios abarca a todas las criaturas con amor infinito y justo con fuerza e intimidad infinitas, con justicia amorosa. Dios ama a todo lo que existe, obrando justamente y amando a todo lo que existe Dios obra con justicia. El amor se manifiesta guardando el respeto debido al hombre libre. Dios no le obliga a aceptar su amor. No despoja al hombre de su voluntad libre, con la cual puede huir del amor de Dios. Esta huída, es decir, la rebelión contra Dios, implica consecuencias fatales para el individuo, la comunidad y el mundo entero. El pecador se destruye a sí mismo y destruye el mundo. Dios deja al pecador en el estado de perdición que irrumpe sobre él, hace que experimente la absurdidad del pecado y de la rebelión contra el amor. De este modo adopta una actitud justa frente al pecador. El amor y la justicia de Dios van, pues, parejos. El amor es premio para quien lo acepta libremente; se convierte en justicia condenatoria para quien le cierra las puertas de su alma. El amor es la forma de la justicia, y la justicia es la forma del amor.

Con toda claridad aparece la unión del amor y de la justicia en la muerte de Cristo en la Cruz. (Véase el tratado sobre la Redención.)

La existencia del infierno no contradice la afirmación de que en Dios el amor y la justicia sean formalmente idénticos. Esta forma vital se funda también en un amor que es al mismo tiempo justicia. Dios no violenta la voluntad humana, no considera al hombre como si fuera una máquina, sino que lo trata como a un

ser responsable de sus acciones; tiene del hombre un concepto elevado, y por todo esto no impone la vida de amor y de adoración al que la rechaza por egoísmo y autocráticamente. En tanto que el hombre se aparta de Dios, rechazando el Valor personal absoluto se rebela contra las comunicaciones del amor divino. Si el amor se impusiese contra la voluntad del hombre, obligando a éste a una vida de amor y de adoración, produciría en el hombre empedernido por el egoísmo tormentos inimaginables. Dios concede al hombre lo que éste desea: una vida de absoluta autonomía. Es, pues, justo que experimente la lejanía de Dios bajo la forma de desgarramiento desesperado y de triste soledad. No obstante, el condenado no se arrepiente, no puede arrepentirse. Prefiere, pues, la vida de rebelión a la vida de adoración, y soporta las consecuencias de ello. Si para obtener la plenitud de la vida tiene que someterse a Dios, prefiere renunciar a esa plenitud. Explicaciones más detalladas se encontrarán en la doctrina sobre el infierno.

§ 96

La veracidad y fidelidad de Dios

1. El Concilio Vaticano ha definido que Dios es infinitamente veraz (Sesión 3, cap. 3; D. 1.789; véase D. 1.951). Esto quiere decir que Dios está de acuerdo con su interior misterioso, tanto en lo que concierne a sus obras y palabras como en lo que concierne a su obra de la Creación y de la Redención; que Dios obra con sinceridad, sin segundas intenciones ni reservas mentales. (Véase *Núm.* 23, 18; *Lc.* 21, 33; *Io.* 3, 33; 5, 19; 5, 30-47; 8, 37 y sigs.; *Rom.* 3, 4; *Tit.* 1, 2; *Hebr.* 3, 18.)

2. Es una verdad de revelación que *Dios es fiel*. Como quiera que Dios crea a las criaturas con soberanía ontológica absoluta, comunicándoles los bienes que les han sido destinados y haciéndoles determinadas promesas, no puede ser inducido por nada extradivino a abandonar sus designios. Estos son firmes e irrevocables. Dios les lleva a cabo. «No puede negarse a sí mismo» (*II Tim.* 2, 13).

La Antigua Alianza se funda en la fidelidad de Dios: *Núm.* 23, 19; *Is.* 49, 15; *Ps.* 33 (32), 4; *Rom.* 9, 6 y sigs. El Nuevo Testamento es el cumplimiento de las promesas del Antiguo: *Lc.* 1,

32, 45, 50, 54 y sigs., 68-79; 2, 29-32; *Mt.* 11, 3-5; *Rom.* 9, 11. Dios consumará la obra comenzada: *I Cor.* 1, 8 y sigs.; 10, 13; *II Cor.* 1, 18; *I Thess.* 5, 24; *I Io.* 1, 9. Dios permanece fiel a su bondad a pesar de la infidelidad del hombre. Posee poder suficiente para ejecutar siempre y en todas partes los designios de su bondad (*Mt.* 24, 23 y sigs.; *Hebr.* 3, 7 y sigs.; 4, 1 y sigs.; véase E. Walter, *Das Kommen des Herrn,* 2.ª ed., 1948, 142 y siguientes; M. Schmaus, *Von den letzten Dingen,* 1948, 51 y sigs.).

La fidelidad de Dios es el fundamento de nuestra esperanza y de nuestra confianza firmes. Las experiencias cotidianas y la Historia producen a veces la impresión de que Dios no ha permanecido fiel a su bondad. La razón de ello consiste en que nosotros no podemos llegar a descubrir la relación que hay entre la bondad de Dios y los dolores de esta vida, por conocer sólo de una manera parcial la vida y la Historia.

§ 97

La santidad de Dios considerada como propiedad de su voluntad

1. Las propiedades morales de la voluntad divina descritas hasta ahora se pueden resumir sintéticamente en la siguiente constatación: *Dios obra con santidad infinita, afirmando su esencia santa* véase § 76), *con amor incondicional y de igual categoría y negando al mismo tiempo con fuerza infinita todo lo que la contradice.* La santidad tal que, como la entendemos aquí, es un comportamiento moral (véase el § 76).

La santidad de Dios no es una santidad adquirida o afirmada en lucha continua. La santidad divina es una santidad subsistente, subsiste de modo eternamente inmutable y es al mismo tiempo acción absoluta. Va marcada por el signo de la absoluta necesidad e indiscutible evidencia. No es necesaria en el sentido de una obligación natural ineludible, sino porque la voluntad de Dios se identifica con la esencia santa divina claramente percibida y afirmada. La santidad de Dios no es una mera propiedad divina; es Dios mismo en tanto que Él afirma su esencia santa con fuerza incondicional.

En Dios está el fundamento de la santidad y la fuente de toda santidad creada, siendo por eso santidad original. La santidad de Dios no se realiza mediante el cumplimiento de una ley que estu-

viese por encima de ella, ni obedeciendo a las imposiciones de un deber externo. Dios es su propia norma y deber, Dios es su propia conciencia y ley Voluntad y conciencia, actividad y volición no se hallan las unas frente a las otras. La actividad y el deber, la ley y el cumplimiento del deber son una sola e idéntica realidad; es decir, son Dios mismo. Dios manifiesta su propia esencia santa en la actividad, en el amor, en la justicia, en la fidelidad, en la misericordia. Más aún, la esencia divina no es distinta de la actividad divina. Su esencia es pura actividad, y la actividad es ser operante (véase § 63). La actividad santa de Dios es su propia esencia, en tanto que es actividad venerable y adorable y en tanto que es su propia realización personal superior a todo lo creado.

En Dios son idénticas la santidad ontológica y la moral; la santidad ontológica se identifica con la actividad y se manifiesta en ella. Más aún, en la actividad divina la santidad moral es expresión del ser santo de Dios; más aún, es el ser divino mismo.

Estaría en contradicción con la santidad moral de Dios el que la santidad ontológica no se manifestase en la actividad, ya sea que Dios no operase, ya sea que su actividad no correspondiese a su esencia santa. Ambas cosas son imposibles, ya que Dios es su obrar. Dios no sería Dios si no obrase, o si no obrase en consonancia con su esencia santa. Dios es, pues, santo por obrar en conformidad con su esencia santa, es decir, divina. La actividad de Dios es santa por ser actividad divina. Dios es su propia acción. La actividad de Dios es, por consiguiente, personal. La santidad de Dios es personal. Es actividad absolutamente personal.

Recordemos una vez más que Dios existe bajo la forma de Trinidad personal. La acción que es Dios existe bajo la forma de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta actividad personal se vuelve hacia sí misma en tanto que es realidad santa y se afirma a sí misma en la autorrealización existencial. Esta autoafirmación, este colocarse frente a sí mismo es la santidad moral de Dios. Esta se realiza de tal modo que cada una de las Personas divinas se afirma a sí misma y a las otras dos, según el orden de los orígenes intradivinos.

Dios es origen de la santidad extradivina en triple sentido: por haber dotado de conciencia a la criatura racional, por haber creado la ley, que es norma externa y directiva y dirección del deber interno, y por operar la santidad de las criaturas. La ley que Dios da a los hombres no es una imposición arbitraria, sino la manifestación de su esencia santa, es decir, la manifestación de

su divinidad, la revelación de su gloria. En último resultado, la moralidad humana no es más que la adecuación de la criatura con la esencia santa de Dios, adecuación que se obtiene mediante el reconocimiento obediente de la voluntad divina. Cristo es el ideal de la santidad humana en tanto que Dios ha aparecido mediante Él en la Historia.

2. Según la Escritura, Dios es santo por ser Dios.

a) En otro lugar (§ 76) transcribimos ya el testimonio de la Escritura en pro de la santidad ontológica de Dios. Allí se hace también referencia a la santidad moral de Dios. La santidad ontológica implica en sí la perfección moral en tanto que Dios se halla en oposición general no sólo con lo creado, sino también en oposición especial con el pecado. En la Revelación Dios se manifiesta como el summun de lo que consideramos como perfección moral y como negación de todo lo que consideramos como pecado. Dios no es como el hombre, el cual se deja llevar de la ira.. Dios es independiente y libre, Señor de sus decisiones y sentimientos. Ante la majestad santa de Dios el pecador reconoce que su pecado es fuego devorador. En la visión del profeta Isaías, Dios se manifiesta tanto como santidad ontológica igual que como perfección moral. Isaías se siente anonadado ante Él. En la luz de Dios el profeta reconoce que es un hombre de labios impuros. Que se trata de una impureza moral se deduce del hecho de que la culpa queda anulada en el momento en que los labios entran en contacto con un carbón incandescente (6, 1-7). Dios es santo como vengador del pecado y como redentor de la culpa (*Is.* 1, 4; 5, 19-24; 10, 16-20; 12, 6; 17, 7; 29, 19; 31, 11 y sigs.; 40, 25; 41, 1; 43, 3-14; 45, 15-18 y sigs.; 47, 4; 49, 7; 51, 5; 54, 5; *Ez.* 36, 39). La santidad de Dios exige que el hombre sea santo; exige no sólo la santidad de las obras, sino también la entrega del corazón, la pureza de las intenciones (por ejemplo, *Is.* 1, 10-24; *Am.* 5, 21 y sigs.; *Ps.* 15). Los hombres han de ser santos del mismo modo que Dios es santo (*Lc.* 11, 14; 19, 2; 20, 26). Dios mismo es la ley de la actividad moral. Para ser santo el hombre tiene que realizar en sí mismo la santidad de Dios, dejándose compenetrar por Éste.

b) El Nuevo Testamento consuma la revelación de la santidad de Dios. En todos los pasajes donde se habla de la santidad ontológica se testifica la existencia de la perfección moral de Dios.

Aun en los textos en que se acentúa la primera, se hace también referencia a la segunda. Se pide al Padre Santo que libre a los discípulos del mal, o se le alaba a causa de los juicios justos con que condena la maldad, o se exhorta de los fieles que sean santos como Dios es santo, esforzándose por vivir de un modo digno del Dios santo (*Io.* 17, 11-19; *Lc.* 1, 49; *Mt.* 5, 48; *I Pet.* 1, 15; 3, 13; 4, 6; *Io.* 10, 36; *Rom.* 7, 1 y sigs.; 9, 14, etc.).

Todo el Nuevo Testamento está empapado en las luchas con que Dios combate mediante Cristo la maldad. Cristo mismo es la aparición visible de la santidad de Dios. Él es la negación encarnada del pecado, de la injusticia, del egoísmo, de la mentira e hipocresía, y es también la encarnación del amor y de la veracidad. Su obra es una lucha destinada a destruir la maldad y a erigir el reinado del amor.

La santidad de los cristianos es una participación en la santidad de Dios, verificándose mediante Cristo en el Espíritu Santo (*Hebr.* 12, 10). Están llenos del Espíritu Santo, que opera en ellos. El Espíritu Santo los une de la manera más íntima con Cristo y crea en ellos la imagen de Cristo. Cristo mismo opera en ellos (*Gal.* 2, 19; *Eph.* 2, 10). Obra con el que está unido en Él mediante el Espíritu Santo. La misión del cristiano consiste en recibir este operar de Cristo en el Espíritu Santo, realizándolo en su actividad. Toda la moralidad cristiana es, pues, obediencia a Cristo y al Espíritu Santo. En todas las cartas San Pablo invita a sus lectores vivan según el Espíritu, no según la carne. No pide con ello que descuiden los deberes de la esfera corporal, sino que el Espíritu Santo y la santidad de Dios sean las fuerzas que den forma y figura a la vida psíquico-corporal. De este modo la vida del cristiano queda convertida en una manifestación de la santidad de Dios, contribuyendo a glorificarle. Los preceptos son instrucciones que nos enseñan a realizar en la vida humana la santidad de Dios (véase el tratado sobre la Gracia). Es pecaminosa toda forma de comportamiento en la cual no se manifiesta la unión con Cristo.

3. En la época de los Santos Padres se afirma, contra los mitos de los gnósticos y maniqueos, que en la esfera de lo divino no hay fondo alguno oscuro y malo. Teniendo en cuenta que es el Espíritu Santo el que nos santifica, los Santos Padres demuestran su santidad esencial. El mal se deriva de la actitud autocrática de la voluntad creada y libre. (Véase *Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), I, 87 y sigs.)

4. Ninguna otra propiedad divina resplandece con tanto poderío y claridad en el semblante de la creación espiritual como la santidad de Dios. El dictado de la conciencia es su reflejo. Aventaja incluso al mal y hasta en la conciencia mala pone de manifiesto su poderío mediante el propio dictado de esa conciencia, excluyendo al mal de la comunidad humana, bajo la forma de infierno. Este es el eterno testimonio que da el mal de la santidad de Dios, lo mismo que el cielo es el resplandor de esa santidad en los hombres santificados. Weiger (en *Mutter des neuen und ewigen Bundes,* 1936, 53) escribe lo siguiente: «Cuanto más nos acercamos a Dios, con tanta mayor claridad percibimos su santidad. La santidad de Dios es una realidad cuya presencia obligatoria y redentora no puede ser anulada ni siquiera por la intensidad infernal del pecado. Cada uno de los rayos solares que dan en una pared que lo refleja, anuncian la presencia del sol, aun cuando su dominio no dure más que un fugaz momento. Eso es lo que siempre ha sucedido en el orden moral de las cosas. No ha habido tiempo alguno en que la santidad de Dios no haya brillado en el interior de la conciencia humana.»

§ 98

La voluntad divina considerada como poder

1. Todos los símbolos expresan el dogma de que Dios posee poder infinito. Es cierto que la expresión *omnipotens* de los símbolos se refiere en primer lugar al dominio universal de Dios. Lo mismo puede decirse de la palabra griega *pantokrator.* Aquí se da testimonio de Dios considerado como Señor del universo. Se trata, pues, de la actividad mediante la cual Dios erige y mantiene su dominio. Pero a partir de la actividad de Dios, podemos llegar a conocer aquel estado del Ser divino al cual nos referimos cuando empleamos las expresiones omnipotente y omnipotencia.

El mismo hecho encontramos en las oraciones de la Liturgia. Cuando se invoca en ellas al *Deus omnipotens,* se piensa en el Dios que es Señor del universo. La expresión *omnipotens* es una denominación esencial y sirve para distinguir al Dios verdadero de los falsos dioses, de los débiles e impotentes ídolos adorados por los paganos.

2. El poder de Dios no debe ser considerado como capacidad de obrar. Es más bien la esencia divina misma considerada por nosotros como fundamento de la existencia extradivina, conocida por la razón divina y realizada por la voluntad de Dios. El poder de Dios es, pues, esencia divina en cuanto tiende activamente hacia lo extradivino.

El poder de Dios no depende de ninguna cosa extradivina, tiene en sí mismo su fundamento, carece de toda clase de limitación. Es infinito tanto en lo que atañe a su fuerza interna como en lo que se refiere a las posibilidades de su actividad. Dios puede hacer todo lo que es internamente posible (omnipotencia).

Dios es omnipotencia si se le considera como la fuente de todo poder extradivino. De ello se deduce que el poder no es malo de por sí; al contrario, es de por sí bueno, por ser un reflejo y efecto del poder divino, aunque se halle especialmente amenazado por peligros que se derivan de la autocracia humana. El poder de Dios es creador, absolutamente y en sentido estricto creador, a causa de su absoluta independencia e incondicionalidad. Es causa del ser y de la actividad de las cosas (véase el tratado sobre la Creación), y ello lo hacía sin esfuerzo, sin debilitamiento, fatiga o agotamiento. El poder de Dios se manifiesta de un modo especial al comunicar poder a las cosas creadas, convirtiéndolas en causas de otras cosas.

Del poder activo de Dios se deriva su soberanía, su derecho de propiedad y su gobierno absoluto. Como quiera que Dios no sólo obra como agente externo sobre las cosas, sino que es causa de su ser íntimo, su poderío se extiende también a este ser. El poderío divino se manifiesta de un modo especial en los milagros (véase la Teología fundamental).

No puede ser objeto del poder divino lo inexistente, lo contradictorio, lo absurdo. Dios mismo limita su poder incondicional, decidiéndose libremente en favor de un orden determinado de las cosas. De este modo, la *potestas absoluta* se convierte en una *potestas ordinata*. El poder ordenado divino es el poder actual impuesto por Dios, que regula y compenetra al mundo.

La incondicionalidad del poder divino no debe ser entendida en el sentido de arbitrariedad. El poder de Dios se identifica con su verdad, sabiduría, santidad y justicia; por consiguiente, no puede estar en contradicción con estas propiedades. Dios es al mismo tiempo poder y espíritu. Mientras que en el hombre el poder y el espíritu son cosas diferentes, de modo que el poder care-

ce con frecuencia de espíritu y se convierte en brutalidad, y el espíritu carece de poder y se convierte en realidad ajena a la vida y a la Historia, en Dios el espíritu es luz de su poder y éste es el fundamento del espíritu. Esto se manifiesta en las formas de su Revelación, la cual se realiza mediante la palabra creadora de realidad histórica y en acciones empapadas de espiritualidad (véase el § 1). Dios, por ejemplo, no puede mentir. Si a causa de la identidad del amor y del poder, de la santidad y del poder, de la justicia y del poder, Dios no puede pecar; esta imposibilidad no implica limitación alguna del poder. El hombre que «puede» mentir, robar y engañar no es superior a Dios a causa de este «poder». Al contrario, el pecado es un signo de la debilidad, limitación e insuficiencia humana. El hombre peca, es decir, se vuelve hacia las criaturas de una manera desordenada, porque no se basta a sí mismo, creyendo encontrar en las criaturas el complemento de su esencia. No podrá hallarla, pues la busca desordenadamente; es decir, de un modo que está en contradicción con la voluntad de Dios y con su propia esencia fundada en esa voluntad. Pero el hombre no podría buscarla de un modo desordenado si no sintiese su propia insuficiencia. Dios, al contrario, se basta a sí mismo. Su actividad no es una búsqueda de cosas que puedan hacerle feliz, sino una manifestación de su amor, de su sabiduría, de su verdad, bienaventuranza y gloria. Dios no puede, pues, pecar a causa de su grandeza y de su riqueza.

El poder de Dios no es una fuerza natural ciega, aniquiladora del hombre, contra cuya arbitrariedad el hombre tuviese que rebelarse con la actitud autoafirmativa de un Prometeo. Al contrario, el poder de Dios se manifiesta bajo la forma de amor. Por eso constituye el fundamento de nuestra confianza con el Padre, que conduce nuestros destinos a buen fin y con mano poderosa. De la identidad de poder, santidad, amor y justicia se deduce también que el amor, la santidad y la justicia de Dios son omnipotentes. Es cierto que para el que sólo ve lo externo, contemplando solamente las apariencias, nada parece ser tan impotente como el amor y la justicia de Dios. Al parecer, todos los hombres pueden resistir contra Dios. Pero, en realidad, es cierto que todos los acontecimientos están al servicio del amor y de la justicia del Señor. Todos son ejecución de la santidad divina, realizan la santidad divina. No sabemos de qué modo sucede esto. Pero el hombre iluminado por el Espíritu Santo, es decir, el creyente, sabe que es así. Llegará el día en que la santidad, el amor y la justicia

aparezcan visiblemente con todo su poderío hasta entonces encubierto. En ese mismo día se pondrá de manifiesto la impotencia y precaridad del pecado, del odio y de la injusticia. El amor, la verdad y la santidad son en cierto sentido los contenidos de la vida divina que Dios realiza con su poder y de un modo finito en su Creación. El poder divino es la intensidad con Dios manifiesta su gloria en la Creación, erigiendo y fundando de este modo su poderío y soberanía.

3. *a*) El Antiguo Testamento describe con frecuencia e insinuación el poder absoluto de Dios y su soberanía, a la cual sirve de fundamento. El poder divino se manifiesta en la Creación, en los juicios divinos, en el gobierno de los pueblos y de los particulares, es decir, en la Naturaleza y en la Historia (*Gén.* 18, 14; *Deut.* 4, 31; *Job* 34, 10-18; 36, 22, 37; 38, 4-12). «Hasta los muertos tiemblan debajo de la tierra, los mares y cuanto en ellos mora. El abismo está ante Él desnudo y sin velos el sepulcro. Él tendió el septentrión sobre la nada, Él colgó la tierra sobre el vacío. Encierra las aguas en las nubes, y las nubes no se rasgan a su peso; Él roba a la vida su trono, cubriéndolo de nubes. Trazó en derredor de los mares un círculo, hasta el confín entre la luz y las tinieblas. Las columnas del cielo tiemblan y se estremecen ante una amenaza suya, Él es quien con pujanza conmueve los mares y con su poder doma al monstruo. A su soplo centellean los cielos, y su mano dirige la serpiente tortuosa. Y todo esto no es, sin embargo, más que la orla de sus obras. Es un leve susurro de su palabra; el estallido de trueno de su poder, ¿quién podría oírlo?» (*Job,* 26, 5-14).

Véanse, además, *Ps.* 33 (32), 619; 114 (113), 147 (146), 15-18; 135 (134), 6 y sigs.; 115 (114), 3; *Ier.* 10, 1-16; 33, 14-16; *Eccl.* 43.

b) En el Nuevo Testamento el poder de Dios se manifiesta en la curación y santificación del pecador; *Mt.* 19, 26; *Mc.* 14, 36; 10, 27; *Lc.* 1, 37; *Eph.* 3, 20. El convertir en santo a un hombre pecador presupone un poder no inferior al que exige la creación de la Naturaleza (*Mc.* 2, 1-12). Cristo practica la omnipotencia de Dios en las obras de la Redención (*Mt.* 28, 18; *Mc.* 16, 17 y sigs.; *Io.* 1, 3). Todo su poder lo ha recibido del Padre (*Io.* 5, 19-22).

En Cristo la unión de poder y espíritu aparece con toda claridad en la correlación de palabra y signo. El signo operativo está

empadado de espíritu y la palabra espiritual es operativa. De este modo, Cristo ha erigido el reino y reinado de Dios mediante su palabra creadora de historia y mediante su actividad inspirada por el espíritu (véase la Cristología).

En Cristo se manifiesta también que dentro de la Historia, el poder de Dios aparece como impotencia. Cuando Dios entró con Cristo en la Historia humana, se despojó de su poder ante las puertas de la Historia (Guardini) y se anonadó, adoptando las debilidades humanas (*Phil.* 2, 7). En Cristo se muestra tan impotente que el hombre puede llevarle ante sus tribunales, le pueden condenar y hasta ejecutar. Pero el poder de Dios no quedará siempre oculto; por el contrario, al final de la Historia aparecerá con tal resplandor, que los impíos serán rechazados, mientras que los creyentes serán conducidos a un estado de plenitud definitiva. Siempre, sin embargo, se pondrá de manifiesto bajo la forma de amor y verdad omnipotentes.

Testifican la soberanía de Dios sobre el hombre *Job* 42, 1-6; *Rom.* 9, 20 y sigs.; *I Tim.* 6, 1.

4. Si el concepto de poder de Dios no se limita a expresar operaciones extradivinas. Si consideramos el poder de Dios tal como se manifiesta dentro del ser divino, podemos decir que ese poder no es sólo infinito, sino que también produce efectos infinitos. Cuando el Padre engendra al Hijo le comunica su esencia infinita; de suerte que el Padre y el Hijo poseen idénticamente esa esencia. Lo mismo puede afirmarse de la espiración del Espíritu Santo. No obstante, en sentido estricto se habla del poder de Dios con respecto a la actividad divina *ad extra.*

En los volúmenes siguientes veremos que el Dios omnipotente erige, desarrolla y consume en la Historia humana y en el mundo su poderío, que es un imperio del amor y de la verdad. El erigir el reinado de Dios es la última finalidad de todo obrar divino.

Antes de terminar vamos a oír dos testimonios pronunciados en culturas y tiempos eclesiásticos diferentes. San Agustín escribe lo siguiente en el último (28) capítulo de su décimoquinto (último) libro sobre la Trinidad: «En mi empresa he seguido la regla de la fe; desde ella te he buscado, según mis posibilidades y según la capacidad que tú me has dado; he tratado de ver con la razón lo que yo creía; he reflexionado mucho, grandes han sido mis esfuerzos. Señor, mi Dios, mi única esperanza; escúchame, y no permitas que cansado ya no te busque, sino haz que

te busque siempre con fervor (*Ps.* 104, 4). Dame fuerza para seguir buscando. Tú que te has dejado encontrar y que nos has otorgado la esperanza de poder seguir encontrándote cada vez más y más. Ante Ti están mi fuerza y mi impotencia: consérvame la una y sana la otra. Ante Ti está mi saber y mi ignorancia: donde me has concedido entrar, recíbeme en tus brazos; donde hasta ahora no me has dejado entrar, abre cuando llame. que yo me acuerde siempre de Ti, piense en Ti y te ame. Haz que esto crezca en mí hasta que me hayas transformado completamente. (véase BKV, XII, 33 y sigs.).

Tauler dice en un sermón sobre *Is.* 60, 1: «Ellos (los hombres nobles) dejan que Dios construya en ellos su fundamento y se entregan totalmente a Dios y salen de lo suyo y no conservan absolutamente nada ni en las obras ni en los modos, ni en la actividad ni en el descanso, no de esta manera ni de la otra, ni en el amor ni en el dolor. Reciben de Dios todas las cosas con miedo humilde y se las entregan con total pobreza de sí mismos, con voluntario sosiego, y se inclinan humildemente ante las decisiones de la divina voluntad: quieren en todo lo que Dios quiere, con esto se contentan, en la paz y en la falta de paz... En todas las cosas gustan la voluntad de Dios; por eso el mundo entero no les puede despojar de su paz. Aun cuando se concertasen contra ellos todos los demonios y todos los hombres..., todos juntos no serían capaces de robarles la paz. Estas gentes gustan sólo de Dios y de nadie más, y son en realidad «iluminados», pues Dios, que resplandece en todas las cosas, en ellos mismos lo hace con suma claridad; hasta en medio de las más profundas tinieblas; y aquí más realmente que en medio de la luz brillante. ¡Ah! éstos son gente amante, son gente sobrenatural y divina, y en todas sus obras no hacen ni practican nada sin Dios, y si nos es permitido diríamos que en cierto sentido ellos no son, sino que Dios es en ellos. ¡Ah, éstos son los hombres amantes! En ellos está fundado el mundo y son nobles columnas del mundo entero» (*Deutsche Mystiker,* vol. IV; Tauler, en selección, traducido al alemán por W. Oehl, págs. 3 y sigs.).

BIBLIOGRAFIA

§ 1.º: En primer término mencionaremos las siguientes obras teológicas de consulta: *Lexikon für Theologie und Kirche; Wetzer und Weltes Kirchenlexikon,* 2.ª edición; *Dictionnaire de théologie catholique; Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie; Dictionnaire de la Bible,* y a partir de 1926 los tomos suplementarios; *Dictionnaire Apologétique; Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique; The Catholic Encyclopedie; Enciclopedia cattolica.* (Prot.): *Die Religion in Geschichte un Gegenwart,* 2.ª edición; *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche,* 3.ª edición.

Pasando a los comentarios: *Das Bonner Bibelwerk AT,* publicado por Feldmann-Herkenne; el N.T. de Fr. Tillmann (en colaboración con Dausch, Meinertz, Rohr, Sickenberger, Steinmann, Vrede), *Die Regensburger Bibel* (=*Das Neue Testament,* publicado por A. Wikenhauser y O. Kuss, en colaboración con Freundorfer, I. Michl, I. Schmidt, K. Staab); *Der Herdersche Bibelkommentar; Die Echter-Bibel;* los tomos de los *Etudes Bibliques;* por el lado protestante: *Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament,* el comentario crítico-exegético, explicado por H. A. W. Meyer, *Das Handbuch zum NT,* publicado por Lietzmann, y *Das Neue Testament Dehtsch. Neues Göttinger Bibelwerk,* publicado por P. Althaus y J. Behm; *Das Neue Testament* de O. Holtzmann; *Handbuch zum AT,* publicado por O. Eissfeldt. Merecen especial mención las teologías bíblicas; por parte católica: Hetzenauer, Schöpfer, Felten, Fillion, König, Feldmann, Allgeier, Heinisch, Closen; Lemonnyer, *Théologie du NT,* 1928; O. Kuss, *Die Theologie des NT,* 1936; F. Ceuppens, *Théologia biblica,* 1938 y siguientes; M. Meinertz, *Théologie des NT,* 1950 y sigs.; además, *Tübinger theol.,* Q., 1952 págs. 411-431; J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament,* 1951; W. Hillmann, *Wege zur neut. Theologie,* en "Wiss. u. Weisheit" 14, 1951, págs. 56-67, 200-211; 15, 1952, pá-

ginas 15-32, 122-36. C. Spicq, *L'avènement de la théologie biblique*, en "Revue des sciences phil. et théol.", 35, 1951, págs. 561-74. Por parte protestante: Eichrodt, Bauer, Schultz, Riehm, Budde, Prochsch, Stade, L. Köler, Kautzsch, Büchsel, Feine, Th. Zahn, A. Schlatter, B. Weiss, H. Weinel, H. J. Holtzmann, R. Bultmann, E. Stauffer. Véase también H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922 y sigs. Además de las obras dogmáticas, mencionadas en el prólogo, de Diekamp, Bartmann, Pohle-Gierens, Krebs, Schell, Scheeben-Atzberger, mencionaremos también: J. B. Heinrich-C. Gutberler *Dogmatische Theologie*, 10 vols., Münster, 1874-1904, I-VI, en segunda edición, 1881-1900. D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, las dogmáticas latinas de Chr. Pesch, Hurter, Noort, Lercher, Tanquerey, Janssens, A. Stolz-H. Keller, Lépicier, Hugon, Minges, así como C. J. Hall, *Dogmatic Theology*, 1915-1922; Th. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas*, 1906 y sigs.; J. Pohle-A. Preuss, *Dogmatic Theology*, 1920 y sigs.; Jul. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, 1902-06; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, 5 volúmenes, 1926-35; Joh. Brinktrine, *Die Lehre von Got. Von der Erkennbarkeit, vom Wessen und von den Vollkommenheiten Gottes*, 1953; L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, 1952; G. Shöhngen, *Die Einheit in der Theologia*, 1951; A. H. Maltha-R. W. Thuys, *Katholieke dogmatiek*, 1951; M. Premm, *Katholische Glaubenskunde*, 1951; A. Friedmann, *Die Wahrheit des Christentums*, 1949 y sigs.; E. Przywara, *Humanitas*, 1950. Véase también Y. M. Congar, A. Patfoort, H. F. Dondaine, *Bulletin de théologie dogmatique*, en "Revue des sciences philos. théol.", 35, 1951, 591-638. Por parte protestante, véase las dogmáticas de K. Barth (junto con un compendio), Althause (igualmente, con un compendio), E. Brunner, Elert.

§ 1.º: Tiene una importancia fundamental la colección *Enchiridion clericorum. Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis*, Roma, 1938, sobre todo la *Konstitution Deus scientiarum Dominus*. Véase también: *Einführung in das Studium der katholischen Theologie*, publicado por la Facultad Teológica de la Universidad de Munich, 1921. Es muy instructivo y tiene una bibliografía muy extensa, que alcanza hasta el año 1939, el artículo *Théologie*, de M. J. Congar, en el "Dictionnaire de theol. cath.", XV, 341-502. De la inconmensurable literatura destacamos las siguientes obras: K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschatf*, 2.ª edición, 1923. Del mismo autor, *Was ist katholische Theologie?*, en "Wissenschaft und Weisheit", 10, 1943, 1-22. Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionelles et résultats des controverses récentes*, 1945. H. U. von Balthasar, *Analogie und Natur, Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths*, en "Divus Thomas" (Fr.), 23, 1945, 3-56. Del mismo autor, *Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre*

Karl Barths, allí mismo, 22, 1944, 171-216. W. Bange, *Form-Einheit von Theologie und Philosophie?*, en "Catholica". 3, 1934, 10-26. B. Baur, *Um Wissen und Weisen der Theologie*, en "Bened. Monatsschrift", 9, 1927, 197-99. A. Bea, S. J., *La costituzione Apostolica "Deus scientiarum Dominus", origine e spirito*, en "Gregorianum", 22, 1941, 445-66. A. P. Batiffol, *Theologia, Theologie*, en "Ephemerides Theol. Lovanienses", 5, 1928, 205-20. L. Baudry, *Le tractatus de Principiis theologiae attribué à Occam*, 1936. J. Beumer, *Die Theologie als intellectus fidei dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia*, en "Scholastik", 17, 1942, 32-49. Del mismo autor: *Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide ad Petrum des hl. Fulgentius von Ruspe*, en "Gregorianum", 23, 1942, 326-47. J.-Fr. Bonnefoy, O. F. M., *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, 1936. J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, 1933. O. Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Münster, 1941, edición especial del "Anuario de la ciencia litúrgica". L. Charlier, *Essai sur le Problème théologique*, 1938. M D. Chenu, *Une école de théologie*, 1937. Del mismo autor, *Position de la théologie*, en "Revue des sciences phil. et théol.", 24, 1935, 232-57. E. Caretti, *La propedeutica alla s. Theologia*, 1931. J. Engert, *Studien zur theol. Erkenntnislehre*, 1926. J. O. M. Gervais, *Science théologique et don de science*, en "Revue Univ. Ottaw", 11, 1941, 313-34. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1926. H. J. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, 1856-7. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1909-1911. Del mismo autor, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, 1933. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, 3.ª edición, 1910. M. d'Herbigny, *La théologie du Révélé*, 1921. J. Ch. Gespann, *Einführung in die katholische Dogmatik*, 1922. G. Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie*, 1892. C. Krieg, *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften*, 2.ª edición, 1910. G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, 1939 (ind.). J. Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, 2.ª edición. J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 2.ª edición, 5 vols., 1867-74, y un tomo de suplemento. D. M. Koster, O. P., *Theologie, Theologien und Glaubenssinn*, en "Theologie und Glaude", 35, 1943, 82-90. F. Kattenbusch, *Zur Geschichte der Ausdrücke Theologie, theologein, theologos*, en "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 11, 1930, 161-205 (prot.). M. Müller, *Theologie und Theologie nach Johannes Duns Skotus*, en "Wissenschaft und Weisheit", 1934, 36 y siguientes. A. Lang, *Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik*, 1937. A. Janssens, *Inleiding tot de Theologie*, 1934. A. Oddone, *La luce della ragione nei problemi theologici*, 1935. Th. Pègues, *Propaedeutica thomistica ad sacram theologiam*, 1931. Chr. Pesch, *Theologische Zeitfrage*, 1., 3.-5. Folge, 1900-08.

G. Rabeau, *Introduction á l'étude de la théologie,* 1926. J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System,* 1927. J. Rivière, *Theologia,* en "Revue des sciences religieuses", 16, 1936, 47-57. A. Rohner, *De natura theologiae iuxta s. Albertum,* en "Angelicum", 16, 1939, 2-23. C. v. Schäzler, *Introductio in s. theologiam dogmaticam,* ed. Esser, 1882. J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums,* editado de nuevo por J. Höfer, 1941 (véase el amplio índice de materias del editor). R. M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum,* 1922. Th. Soiron, *Heilige Theologie,* 1935. F. Stegmüller, Roberti Kilwardby, O. P., *De natura theologiae,* 1935. J. Stiglmayer, *Mannigfache Bedeutung von "Theologie" und "Theologen",* en "Theologie und Glaube", 11, 1919, 296-309. A. Stolz, *Introductio in s. theologiam,* 1941. Del mismo autor, *Charismatische Theologie,* en "Der katholische Gedanke", 1938, 187 y sigs. K. Ziesché, *Uber katholische Theologie,* 1919. St. Szydelski, *Prolegomena in theologiam sacram,* 2 t., 1920. H. Weisweiler, S. J., *Natur und Uebernatur in Glaube und Theologie,* en "Scholastik", 14, 1939, 346-47. Fr. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands seit dem Trienter Concil,* 1886, 2.ª edición, 1889. Del mismo, *Greschichte der apologetischen und polemischen Literatur und christlichen Theologie,* 5 vols., 1861-67. G. van der Leeuw, *Inleiding tot de Theologie,* 1935. J. Muncunill, *Tractatus de locis theologicis,* 1916. Para el concepto de la Revelación, véase: J. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche,* 2.ª edición, 1947. Garrigou-Lagrange, *De revelatione christiana,* 4.ª edición, 1945. H. Dieckmann, *De revelatione christiana,* 1930. B. Becker, *Die Entwicktung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin,* 1940. Del mismo, *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietraktate,* en "Angelicus", 16, 1939, 195-244. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Gasteswelt in strukturvergleichender Betrachtung,* 1939. J. Feldmann, *Geschichte der Offenbarung des Alten Testamentes,* 1930. R. Guardini, *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen,* 1940. H. Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlicen Offenbarund,* 1940. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie,* 1941. M. Schmaus, *Vom Wesen des Christentums,* 1947. Ed. Dhanis, S. J., *Bij de verschijningen en het geheim von Fatima. Een critische bijdrage,* 1945. H. Lais, *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen,* 1940. D. Feuling, *Echte und unechte Offenbarung,* en "Bened. Monaschrift", 17, 1935, 257-67. N. Jung, *Révélation,* en "Dict. de theol. cath.", XIII, 258-618. K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen,* 1952. Joh. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche,* 2 vols., 1947-49. S. Tromp, S. J., *De revelatione christiana,* 6.ª edición, 1951.

Prot.: K. Bornhaussen, *Die Offenbarung,* 1928. R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament,* 1929. N. Söderblom,

Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, publicado por Fr. Heiler, 1942. H. H. Schrey, *Existenz und Offenbarung,* 1947. *Weitere protestantische Literatur in Religion in Geschichte und Gegenwart,* tomo IV, 654-72. Sobre Karl Barth véase J. Fehr. *Die Offenbarung als Wort Gottes bei Karl Barth und Thomas von Aquin,* en "Divus Thoms" (Fr.), 15, 1937, 55-64. Del mismo: *Offenbarung und Analogie. Ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie,* en el mismo, 291-307. Del mismo: *Offenbarung und Glaube. Ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie,* en el mismo, 16, 1938, 15-32. Del mismo autor: *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie,* 1939. L. Malevez, *Théologie dialectique; théologie catholique et théologie naturelle* en "Récherches de science religieuse", 28, 1938, 385-429/569. Véanse además los trabajos arriba mencionados de U. v. Balthasar. *Para el Problema de la Analogía:* M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* 1931. G. Söhngen, *Analogia fidei: Gottähnlichkeit allein aus Glauben?,* en "Catholica", 3, 1934. J. Maritain, *Distinguer pur unir ou les degrés du savoir,* 1932. E. Przywara, *Analogia entis,* 1932. Del mismo autor: *Religilionsphilosophie katholischer Theologie,* 1926. R.-M. Bruckberger, *L'être valeur revélatrice de Dieu,* en "Revue thomiste", 1937, 201-26. C. Feckes, *Die Analogie in unserem Gotteserkennen, ihre metaphysische und religiösse Bedeutung,* en "Probleme der Gotteserkenntnis", 1928. R. Grosche, *La notion d'analogie et le problème théologique d'aujourd-hui,* en "Revue de Philosophie", 1935, 302-12. J. Habbel, *Die Lehre des heiligen Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott,* 1928. H. Urs von Balthasar, Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie,* 1951. Msgr. De Solages, *Dialogue sur l'analogie,* 1946.

§ 2.° Véase la literatura recomendada para el § 1.° Además, F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie,* en "Zeitschrift für kath. Theologie", 62, 1938, 1 y sigs. E. Mersch, *Le Crist mystique centre de la théologie como science,* en "Nouvelle Revue Théologique", 61, 1934, 449-75. Del mismo autor *L'object de la théologie et le "Christus totus,* en "Recherches de science religieuse", 26, 1936, 129-57. J. A. Jungmann, S. J., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* 1936. R. Martin, *L'object intégral de la théologie,* en "Revue Thomiste", 1912, 12 y sigs.

§ 3.°: K. Adam, *Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem,* en "Wissenschaft und Weisheit", 6, 1939, 1-25. J. M. Alonso, C. M. F., *La Teología como ciencia,* en "Revista Española de Teología", 4, 1944, 611-34; 5, 1945, 3-38; 433-50. L. Amorós, *La Teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 9, 1934, 261-303. A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles,* 1936. Del mismo autor: *Uber die Beziehungen*

zwischen historischer und systematischer Theologie, en "Theologie und Glaube", 29, 1937, 489-97. B. Baudoux, *Phisolophia ancilla Theologiae,* en "Antonianus", 1937, 293 y sigs. W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters,* 1931. J. Beumer, *Konkluisionstheologie,* en "Zeitschrift für kath. Theologie", 62, 1939, 360-65. E. Beurlier, *Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de saint Anselme,* y J. Bainvel, *La théologie de saint Anselme, esprit, méthode et procédés, points de doctrine,* en "Revue de Philosophie", 1909, 692-723, 724-46. A. Bielmeier, *Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis, O. P.* (muerto en 1323), *in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie,* en "Divus Thomas" (Fr.), 1925, 399-414. M. O. Bierbaum, *Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura,* en "Der Katholik", Serie 4.ª, 40, 1909, 34-52. Ch. Boyer, S. J., *Philosophie et théologie chez saint Augustin,* en "Revue de Philosophie", 1930, 503-18. Del mismo autor: *Qu'est-ce que la théologie? Reflexions sur une controverse,* en "Gregorianum", 21, 1940, 255-66. P. Cavallera, *La théologie positive,* en "Bulletin de littér. eclesiástique", 1925, 20-42. F. Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin,* 1927. M. D. Chenu, O. P., *La théologie como science au XIIIe siècle,* en "Archivés d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 2, 1927, 31-71. Del mismo autor: *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 10, 1935-36, 5-28. Cuervo, *La teología como ciencia,* en "Ciencia Tomista", 46, 1932, 173-99. M. Dibelius, *Wozu Theologie? Von Arbeit und Aufgabe theologischer Wissenschaft,* 1941 (prot.). Th. Deman, *Composantes de la théologie,* en "Scienc. phil. theol.", 28, 1939, 286-344. A. Dietersagen *Kirche und theologisches Denken nach Duns Skotus,* en "Wissenschaft und Weisheit", 1934, 273-86. R. Draguet, *Méthodes théologiques d'hier et d'anjourd'hui,* en "Revue catholique des idées et des faits", 1936. R. Egenter, *Vernunft und Glabenswahrheit im Aufbau der theologischen Wissenschaft nach Aegidius Romanus,* en "Philosofia perennis", Festgabe Geyser, primer volumen, 195-208. Frl. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit,* 1933. E. Eilers, O. F. M., *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura,* 1941. J. Engert, *Die Theorie der Glaubenswissenschaft bei Thomas von Aquin,* en "Festgabe Seb. Merkle", 1922, 14-117. C. Fabro, C. P. S., *Una nuova theologia. La theologia della predicationes,* en "Divus Thomas" (Piac.), 45, 1942, 202-15. C. Feckes, *Glaube und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen,* en "Zeitschrift für kath. Theologie", 54, 1930, 1-39. J. Fellerer, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger,* 1938. J. C. Fenton, *The Concept of Sacred Theology,* 1941. J. Filthaut, *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden,* 1936. J. Friedrichs, *Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Tho-*

mas von Aquin, 1940. M. R. Gagnebet, O. P., *Un essai sur le problème théologique,* en "Revue Thomiste", 45 1939 108-46. Del mismo autor: *La nature de la théologie spéculative,* en "Revue Thomiste", 44, 1938, 3-17, 213-55, 645-74. Del mismo autor: *Le problème actuel de la théologie et la science Aristotelicienne d'après un ouvrage récent* (A. Stolz, *Manuale theologiae dogmaticae,* I), en "Divus Thomas", Piacenza, 46, 1943, 237-70. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* 1909. Del mismo autor: *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. Natur und Übernatur,* 1937. Del mismo autor: *La notion pragmatiste de la vérité et ses conséquences en théologie,* en "Acta pontif. Academiae Rom. S. Thomae", 9, 1941, 153-78. J. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule und ihre Grundlegung durch J. Seb. von Drey,* en "Tübinger Quartalschrift", 111, 1930, 49-117. Del mismo autor: *Lebendiger Glaube aus geheiligter überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule,* 1942. B. Geyer, *Der Begriff der scholastischen Theologie,* en *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart,* Festgabe A. Dyroff, 1926, 112-25. J. de Ghellinck, S. J., *Dialectique et dogme aux X-XII[e] siècle,* en "Festgabe Cl. Baumker", 1913, 79-99. Del mismo autor: *Patristique et argument de tradition au bas moyen-âge,* en "Festschrift Grabmann. Aus der Geisteswelt des Mittelalters", I, 404-26. E. Gilson, *Études de philosophie médiévale,* 1921. Del mismo autor: *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez soint Thomas d'Aquin,* en "Acta hebdomae augustinianae-thomisticae", 1931, 75-87. Del mismo autor: *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* en versión alemana de Böhner-Sigge, *Der heilige Augustin,* 1930. Del mismo autor: *Sens et nature de l'argoment de saint Anselme,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 9, 1934, 5-51. Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther,* 1913. M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin,* 2.ª edición, 1928. Del mismo autor: *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft,* 1934. Del mismo autor: *Matthias Joseph Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft,* en "Matthias Joseph Scheeben, Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de Girolami" († 1319), en "Mittelalterliches Geistesleben", II, 1936, 530 y sigs. Del mismo autor: *De quaestione Utrum theologia sit scientia speculativa an practica a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata,* en "Atti della Settimana Albertina", 1932, 107-26. Del mismo autor: *De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem,* en "Angelicum", 14, 1937, 39-60. Del mismo autor: *Die theologische Erkenntnis—und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift:*

in Boethium de Trinitate. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. u. beginn, 14. Jahrhundert dargestellt, 1948. Del mismo autor: *De quaestione utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi Medii Aevi agitata,* en "Acta hebdamadae augustianae-thomisticae", 1931, 110-37. R. Guardini, *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie,* en "Auf dem Wege", 1923. G. Häfele, *Die Berechtigung der theologischen Fakultät im Organismus der Universität,* 1932. A. M. Horváth, *Eigenart der theologischen Wissenschaft,* en "Divus Thomas" (Fr.), 24, 1946, 349-92. A. Humbert, *Des origines de la théologie moderne. 1911. Humilis a Genua, De theologiae obiecto scholastica disquisition,* en "Estudis Franciscans", 41, 1929, 447-58. Del mismo autor: *De sacrae theologiae scientifica natura,* ebda. 42, 1930, 165-80. A. M. Jacquin, *Les "rationes necessariae" de saint Anselme,* en "Mélanges Mandonnet", 1930, II, 67-73. Del mismo autor: *Le magistère ecclésiastique source et règle de la théologie,* en "Revue des sciencies phil. et théolog.", 6, 1912, 253-78. Endre von Ivànka, *Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie,* en "Scholastik" 14, 1939, 373-96. A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quaerens intellectum,* 1939. L. Kösters, S. J., *Theologie als Wissenschaft,* en "Scholastik", 14, 1939, 234-40. E. Krebs, *Theologie unu Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik,* 1912. J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologischen Einleitungslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im XIV. Jahrhundert,* 1930. N. J. Laforet, *Dissertatio historico-dogmática de methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tanquam regula fidei christianae,* 1849. A. Landgraf, *Les preuves scripturaires et patristiques dans l'argumentation théologique,* en "Revue des sciences philos. et théolog.", 20, 1931, 287-92. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* 1925. Del mismo autor: *Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten,* en "Divus Thomas", 20, 1942, 204-36, 335-46, 21, 1943, 79-97. Del mismo autor: *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik,* ebda. 22, 1944, 257-90. A. Lanz, *La dottrina De locis theologicis de M. Baio in una celebre controversia del secolo XVI,* en "Gregorianum", 22, 1941, 44-79. J. Leclerq, O. S. B., *La théologie comme science d'après la Littérature quodlibétique,* en "Recherches de la théologie ancienne et médiévale", 11, 1939, 351-84. Del mismo autor: *Un témoignage du XIII[e] siècle sur la nature de la théologie,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 13, 1940-42, 301-22. K. Thieme, *Fides quaerens intellectum,* en "Divus Thomas" (Fr.), 22, 1914, 452-59. H. Lennerz, *Das Konzil von Trient, und theologische Schulmeinungen,* 1929. S. M. Lozano, *Naturaleza de la sagrada teología,* en "Ciencia Tomista", 1924, 204 y si-

guientes. A. Maccafieri, O. P.-M. Giraudo, O. P., *Bibliografia sul problema della Teologia*, 1942. H. J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 1938. R. M. Martineau, *Le plan de la Summa aurea de Guillaume d'Auxerre*, en la colección "Theologie", Ottawa, I, 1937, 79-114. H. Meyer, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Die Glaubenswissenschaft (sacra doctrina)*, en "Philosofisches Jahrbuch", 48, 1935, 12-40. P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen. Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*, 1908. M. Müller, *Die Theologie als Weisheit nach Scotus*, en "Wissenschaft und Weisheit", 1934, 39-52. Pollam, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle*, 1932. B. Pergamo, *De quaestionibus ineditis*, Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guilelmi de Melitona et Codicis Vat. lat. *782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam* Fr. Alexandrini Halensis, en "Archivum Franciscanum historicum", 29, 1936, 3-54, 308-64. M. M. Philipon, *La théologie science suprême de la vie humaine*, en "Revue Thomiste", 1935, 387 y siguientes. B. Poschmann, *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie*, 1932. H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, 1939. Fr. Lakner, *Lebendige Theologie oder Theologie der Verkündigung*, en "Theologisch-praktische Quartalschrif", 92, 1939, 591-94. Del mismo autor: *Theorie einer Verkündigungstheologie*, en "Theologie der Zeit", 1939. Véase también la obra mencionada en el § 2.° J. B. Lotz, S. J., *Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie*, en "Zeitschrift für kath. Theologie", 62, 1938, 465-501. F. Schlagenhaufen, *Besprechung zu P. Wyser, Theologie als Wissenschaft, und zu L. Charlier, Essai sur le problème théologique*, en "Zeitschrift für katholische Theologie", 63, 1939, 336-71. M. Schmaus, *Ein Wort zur Verkündigungstheologie*, en "Theologie und Glaube, 33, 1941, 312-22. Del mismo autor: *Die Stellung Matthias Joseph Schebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts*, en "Matthias Joseph Scheeben der Erneuerer katholischer Glabenswissenschaft", 1935, 31-54. B. M. Schwalm, *Les deux théologies: la scolastique et la positive*, en "Revue des sciences philosophiques et théolog.", 2, 1908, 674-703. P. Simon, *Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik*, 1927. Del mismo autor: *Der Wissenschaftsbegriff seit Beginn der Neuzeit*, en "Jahresberich der Görresgesellschaft", 1932-33, 45-61. H. D. Simonin, O. P., *Note sur l'argument de tradition en théologie*, en "Angélicum", 15, 1939, 409-18. Del mismo autor: *De la nécessité de certaines conclusions théologiques*, en "Angélicum", 19, 1938, 72-83. G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion*, 1938. "Vorlesungsverzeichnis der Phil.-Theolog. Akademie Braunsberg." Del mismo autor: *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei*, en "Wissenschaft und Weisheit", 2, 1935, 97-111. Th. Soiron, O. F. M., *D. Seraph. S. Bonaventurae Prolegomena ad sacram theologiam ex operibus eius collecta*, 1932. Del

mismo autor: *Die Theologie des göttlichen Wortes,* en "Wissenschaft und Weisheit", 6, 1939, 41-58, 95-111, 179-93, 223-44. Del mismo autor: *Die theologische Intention des Duns Scotus,* en "Sechste und siebte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie", 1934, 71-79. A. Stolz, O. S. B., *Zur Theologie Anselms im Proslogions,* en "Catholica", 2, 1933, 1-24. Del mismo autor: *Anselm von Canterbury,* 1938. Introducción. Del mismo autor: *Positive und spekulative Theologie,* en "Divus Thomas" (Fr.), 1934, 327-43. Del mismo autor: *De theologia kerygmatica,* en "Angelicum", 17, 1940, 337-51. J. Stracke, *Die scholastische Methode in der Summa aurea des Weilhelm von Auxerre,* en "Theologie und Glaube", 3, 1913, 549-57. A. Temino, *La conclusión teológica,* en "Revista Española de Teología", 6, 1946. G. Tredici, *Teologia positiva et teologia scolastica,* en "Scuola cattolica", 1924, 249 y sigs., 329 y sigs. A. M. Vellico, O. F. M., *De charactere scientificio theologiae apud Doctorem subtilem,* en "Antonianus", 16, 1941, 3-30. P. Vignaux, *Humanisme et théologie chex Jean Duns Scot,* en "La France franciscaine", 1936, 209-33. H. Weisweiler, S. J., *Die Grundfrage der Verkündigungstheologie,* en "Scholastik", 15, 1940, 228-32. Ph. Weindel, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger,* 1946. P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft,* 1938. T. Zapelena, S. J., *Problema theologicum,* en "Gregorianum", 24, 1943, 23-47; 287-326; 25, 1944, 38-73, 247-82. C. Zimara, S. M. B., *Theologie-eine Denkaufgabe,* en "Divus Thomas", 18, 1940, 89-112. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre,* 1941. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIIe siècle. Ses écoles et l'enseignement,* 1933. G. Ed. Demers, *Les divers sens du mot "ratio" au Moyen-Age. Autour d'un texte du maître Ferrier de Catalogne,* 1275. "Publications d'l'Institut d'Études médiévales d'Ottowa." *I. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle,* 1932, 105-39. A. Lang, *Heinrich Totting von Oyta,* 1937. J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Alébard,* en "Revue d'Hist. Eccl.", 1932. O. Semmelroth, S. J., *Die θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita,* en "Scholastik", 27, 1952, 1-11. J. F. Bonnefoy, *La méthodologie théologique de s. Thomas,* en "Revista Española de Teología", 10, 1950, 41-82. M. D. Chenu, O. P., *Naturalismoe et théologie au XIIe siècle,* en "Rech. Sc. relig.", 37, 1950, 1-21. M. Ferro Conselo, *Las conclusiones teológicas en Suárez,* en "Revista Española de Teología", 9, 1949, 265-91. A. Arntz, *Sociologie van de Katholieke Theologie. Bijdragen nederl. Jezuiten,* 11, 1950, 237-61. A. Forest, F. van Steenberghe, M. Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IXe siècle au XIVe s.,* 1951. M. D. Chenu, *Théologie symbolique et exégèse scolastique au XIIe-XIIIe s.,* en "Mélanges J. de Ghellinck", 2, 1951, 509-26. Del mismo autor: *Dogme et théologie dans le bulle Unam Sactam,* en "Mélanges J. Lebreton", 1952, 307-16. K. Domínguez, *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX,* en

livid. D. 163, 1951, 233-56. H. Dolch, *Theologie und Physik. Der Wanderl in der Strukturauffasung naturwissenschaftliche Erkenntnis und seine theologische Bedeutung,* 1951. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* 1949. Z. Alszeghy, S. J., *La teologia dell'ordine sopranaturale nella scolastica antica,* en "Gregorianum", 31, 1950, 414-50. E. Kappler, *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel,* 1949. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle,* 1949 y sigs. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie,* 1949 y sigs. G. Ebeling, *Die Bedeutung der historischen-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche,* en "Zeitschr. Theol. u. Kirche", 47, 1950, 1-46. G. Söhngen, *Aus der Theologie der Zeit,* 1948.

§ 4.°: De las obras enumeradas en los párrafos anteriores, véanse sobre todo las de Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode.* Scheeben, Bilz, además, L. Bail, *La théologie affective,* 5 vols., 1654 del alemán de J. B. Kempf, 1868-70. V. Contenson, *Theologia mentis et cordis Augs.,* edición 1875. J. Didiot, *Cours de théologie catholique. Logique surnaturelle subjective. Logique surnaturelle objective,* 1892 y sigs. R. Garrigou-Lagrange, *La théologie et la foi,* en "Revue Thomiste", 1935, 492 y sigs. El mismo: *De Deo uno,* 1938. M. Grabmann, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin,* 2.ª edición, 1924. Del mismo autor: *Theologie und Froemmigkeit,* en "Klerusblatt", 24, 1943, 229-33. A. E. Eroess, *Matthias Josef Scheeben-ein Mystiker der Neuscholastik,* en "Zeitschrift fuer Aszese und Mystik", 11, 1926, 173-92. E. Krebs, *Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik,* 1917. J. B. Lotz, *Sein und Wert,* 1939. A. Rademacher, *Religion und Laben,* 2.ª edición, 1929. M. Rackl, *Lebenskraefte im Dogma,* 1922. T. Richard, *Théologie et piété d'après s. Thomas,* 2 volúmenes, 1935-37. J. Maritain, *Science et sagesse,* 1935. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitaetslehre des hl. Augustinus,* 1927. Y. Simon, *La théologie sur la connaissance pratique,* en "Revue de Philosophie", 1932, 449-73.

§ 5.°: Además de las obras enumeradas en el párrafo 1.°, sobre todo las de Bilz, Congar, Rabeau, hay que mencionar: J. Brinktrine, *Zur Einteilung der Theologie,* en "Theologie und Glaube", 1935, 569-75. Del mismo autor: *Zur Einteilung und zur Stellung der Liturgik innerhalb der Theologie,* en "Theologie und Glaube", 1936, 588-99. Del mismo autor: *Welches ist Aufgabe und die Stellung der Apologetik innerhalb der Theologie?,* en "Theologie und Glaube", 1937, 314 y sigs. H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal,* 1933. L. J. van Holk, *Encyclopaedie der Theologie,* 1939. A. M. Horváth, *Thomistische Synthese und wissenschaftliche Apologetik,* en "Divus Thomas", 23, 1945, 407-26. Del mismo autor: *Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik,* en "Divus Thomas", 25, 1947, 29-52,

177-91. A. de Poulpiquet, *Apologétique et théologie*, en "Revue des sciences phil. et théol.", 5, 1911, 708-34.

§ 6.°: A. Deneffe, *Dogma, Worth und Begriff*, en "Scholastik", 6, 1931, 381-400, 505-38. E. Dublanchy, *Artikel Dogme im Dict. de théol. cath.*, IV, 1574-1650. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, 2 vols., 3.ª edición, 1925. L. de Grandmaison, *Qu'es-ce qu'un dogme?*, 1905. Del mismo autor, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développment*, 1928. E. Hugon, *Le dogme théologique*, 1907. E. Krebs-Junglas, *Artikel Dogma in Lexikon fuer Theol. und Kirche* III, 358-66. J. M. Parent, *La notion de dogme au XIIIe siècle*, en "Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle", 1932, 141-63. Pinard, *Artikel Dogme*, en, *Dictionaire Apologétique* I, 11, 121-84. J. Falcon, *La crédibilité du dogme catholique*, 1952.

§ 7.°: Véase la literatura al § 6.° Literatura de carácter fundamental: Además de las obras enumeradas en los párrafos anteriores, sobre todo las monografías de Gardeil, Garrigou-Lagrange, Grandmaison, Marin-Sola, Schultes, véanse: D. Doerholt, *Über die Entwicklung des Dogmas und den Fortschritt in der Theologie*, 1892. J. van Ginneken, *De evolutie van het dogma*, 1926. F. Haase, *Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte*, 1911. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV, 1951, 4700 y sigs. A. Lépicier, *De stabilitate et progressu dogmatis*, 2.ª edición, 1910. H. Meylan, *Remarques sur la méthode historique et son application à l'histoire des dogmes*, en "Revue de Théologie et Philosophie", 1940, 31-40. J. N. Newman, *Oxford University Sermons*, 3.ª edición, 1871. Del mismo autor: *Essays on the development of christian doctrine*, Londres, 1945, 2.ª edición 1878, alemán de Th. Haecker, *Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Dogmenentwicklung*, 1922. A. Rademacher, *Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma*, 1914. Th. de Régnon, *Études de theologie positive sur la Sainte Trinité*, I, 1892, 1-49. Chr. Pesch, *Dogma und geschichtliche Tatsachen*, 1908. N. Sanders, O. F. M., *Openbaring, Traditie, Dogma-ontiwikkeling*, en "Studia Catholica", 15, 1939, 1-12, 111-29. A. Sartori, *Propedeutica alla storia del dogma*, 1926. H.-D. Simonin, *Implicite et explicite dans le développement du dogma*, en "Angelicum", 1937, 126 y sigs. Del mismo autor: *La Théologie thomiste de la foi et le développement du dogme*, en "Revue Thomiste", 1935, 537 y sigs. M. M. Tuyarts, *L'évolution du dogme*, 1919. D. Feuling, *Echte und unechte Offenbarung*, en "Benediktinische Monatsschrift", 17, 1935, 257-67. E. O'Doberty, *Doctrinal progress and its Laws*, 1924. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le relativisme et l'inmutabilité du dogme*, en "Angelicum", 27, 1950, 219-46. G. E. Meulemann, *De ontwikkeling van het dogma in de Rooms catholicke theologie*, 1951. M. Schmaus, *Beharrung und Fortschritt im Christentum*, 1952. W. Schneemelcher, *Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks*, en

Zeitschr. f. kath. theol., 48, 1951, 63-89. Véase también la literatura al § 1.°

Obras sobre la Historia del Dogma: E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise,* 1932. L. Allevi, *Ellenesimo e Christianesimo,* 1934. A. J. Festugiére, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile,* 1932. J. de Ghellinck, *Un programme de lectures patristiques,* en "Gregorianum", 1933, 303-36, 417-47. J. F. de Groot, *Conspectus historiae dogmaticum ab aetate PP. apostolorum usque ad saeculum XIII,* 2 vols., 1931. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters,* 2 vols., 1873-75. H. Klee, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2 vols., 1837-38. B. J. Otten, *A Manual of the History of Dogma,* 1917. D. Petavius, *De theologicis dogmaticus,* 4 vols., 1644-50, repetidamente impreso. K. Prümm, *Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt,* 2 vols., 1935. Del mismo autor: *Christentum als Neuheitserlebnis,* 1939. J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols., 1862-90, los tomos 1.° y 2.° en 2.ª edición, 1892-95. J. Tixéront, *Histoire des dogmes,* 3 vols., 11ª edición, 1930 y sigs., tomo 1.° traducido al alemán por K. Ziesché, 1913. Zobl, *Dogmengeschichte der Katholischen Kirche,* 1865.

Prot.: A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols., 4.ª edición, 1904-10; reimpresión, 1913 y sig. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmenchgeschichte,* 4 vols., las ediciones 3.ª y 4.ª, 1917-30. Hay esquemas de la historia del dogma, originales de N. Bonwetsch, A. Harnack, F. Loofs, R. Seeberg, F. Wiegand. O. Ritschl ha escrito una *Dogmengeschichte des Protestantismus* en 4 vols., 1908-27. W. Köhler publicó en 1938 una *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins.*

Del Modernismo: J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus,* 1912. A. Gisler, *Der Modernismus,* 4.ª y 5.ª series, 1908. W. Reinhard, en el *Lexikon für Theologie und Kirche,* VII, 249-54. J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise,* 1929. Del mismo autor, en el "Dictionnaire de théol. cath.", X, 2009-47.

§ 9.°: Véanse las obras mencionadas en los § anteriores, de Congar, Fr. Marin-Sola y R. M. Schultes. Además: A. Anwander, *Homogene Entwicklung der veritas catholica,* en "Theologische Quartalschrift", 1937, 78 y sigs. R. Garrigou-Lagrange, *Les sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* 1909. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie,* 3.ª edición, 1932. A. Lang, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik,* en "Divus Thomas" (Fr.), 22, 1944, 257-90. Véanse también las investigaciones de Lang, mencionadas en el § 6.° Del mismo autor: *Henrici Totting de Oyta quaestion de veritatibus catholicis,* 1933. R. M. Schultes, *De definibilitate conclusionum theologicarum,* en "Ciencia Tomista", 23, 1921, 305-33. S. Harent, *Artikel Foi,* en "Dict. de théol.

cath.", VI, 35-514. H. D. Simonin, *De la nécessité de certaines conclusions théologiques,* en "Angelicum", 16, 1939, 27-83.

§ 10: M. Besson, *Katholische Kirche und Bibel,* 1934. A. Gardeil, *La notion du lieu théologique,* 1908. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* 1925. B. Durat, *Zur theologischen Methode,* en "Theologische Revue", 24, 1927, 297 y sigs., 361 y sigs. D. Chenu, *Authentica et Magistralia. Deux lieux théologiques aux XIIe-XVe siècles,* en "Divus Thomas" (Plac.), 1925, 257 y sigs. A. Spaldak, *Question de méthode en théologie,* en "Recherches de science religieuse", 1917, 137-60. H. Dieckmann, *De ecclesia,* 2 vols., 1924. J. Beumer, S. J., *Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität,* en "Scholastik", 25, 1950, 40-72. F. Florosky, *La Bible et l'Eglise,* en "Dieu vivant", 21, 1952, 97-105.

§ 11: Datos bibliográficos más detallados se encuentran en la Sección sobre la Iglesia, del tomo III. Véase en primer lugar L. Billot, *De Ecclesia Christi,* 2 vols., 5.ª edición, 1927. H. Dieckmann, *De Ecclesia,* 2 vols., 1925. F. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita,* 2 vols., 3.ª edición, 1925. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens.* 1935. G. van Noort, *De ecclesia Christi,* 2.ª edición, 1909. R. Schultes, *De ecclesia catholica,* 1925. A. Straub, *De ecclesia Christi,* 2 vols., 1912. A. M. Vellico, *De regula fidei iuxta Joannis Duns Scoti doctrinam,* en "Antonianum", 1935, 11 y sigs. Sobre el *Canon* véase P. Dausch, *Der Kanon des Neuen Testaments,* 1921. J. Goettsberger, *Einleitung in das Alte Testament,* 1928. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne,* 1911. A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient,* 1929. Magenot, *Artikel Canon,* en "Dictionnaire de théologie cath.", II, 1550-1605. S. M. Zarb, *Canonicitas sacrorum Librorum,* en "Angelicum", 8, 1931, 376-423. J. Sickenberger, *Die Geschichte des Neuen Testaments,* 1934. B. Walde-J. Sickenberger. *Artikel Kanon in Lexikon für Theologie und Kirche,* V, 775-79. Copiosa literatura además de en Goettsberger, en U. Chevalier, *Repertoire. Topobibliographie,* 566-68. Prot.: E. Sell, *A Guide to the Study of the Canon,* 1927. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* 3 vols., 1881-94. A. v. Harnack, *Die Entstehung des Neuen Testaments,* 1914. Del mismo autor: *Marcion,* 2.ª edición, 1925.

§ 12: Además de las obras generales nombradas anteriormente, véanse A. Allgeier, *Authentisch auf dem Konzil von Trient. Eine wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchung,* en "Historisches Jahrbuch", 60, 1940, 142-58. I. B. Bainvel, *De Scriptura Sacra,* 1910. L. Billot, *De inspiratione S. Scripturae,* 3.ª edición, 1922. J. Beumer, *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation,* en "Scholastik", 16, 1941, 24-52. C. van den Borne, *Doctrina s. Bonaventurae de inspiratione* en "Antonium", 1926, 309 y sigs. P. Dausch, *Die Inspiration des Neuen Testamentes,* 1912. E. Dorsch, *De inspiratione s. Scripturae,* 2.ª edición, 1927. J. B. Franze-

lin, *De divina Traditione et Scriptura,* 3.ª edición, 1882. C. Gröber, *Handsbuch der religiösen Gegenwartskunde, Artikel: Heilige Schrift,* 1937. H. Höpfl, *De inspiratione s. Scripturae,* 2.ª edición, 1929. H. Höpfl-Gut, *Introductionis Compendium,* 4.ª edición, 1940. J. M. Jácome, *Diss. de natura inspirationis,* 1919. M. J. Lagrange, *L'inspiration et les exigences de la critique,* en "Revue biblique", 1895-1897. H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'inspiration,* 1930. Del mismo autor, en "Biblica", 13, 1932, 28-49. E. Mangenot, *Artikel, Inspiration,* en "Dictionnaire de théol. cath.", VII, 2068-2266. A. Berk, *Institutiones biblicae,* I, 1, 1933. G. M. Perella, *Ispirazione profetica o ispirazione scritturale,* en "Divus Thomas" (Piacenza), 1933, 121 y sigs. N. Peters, *Unsere Bibel,* 1929. Chr. Pesch, *De inspiratione s. Scripturae,* 1906, reimpreso en 1925; además, el suplemento en 1926. J. M. Vosté, *De divina inspiratione et veritate s. Scripturae,* 2.ª edición, 1932. Del mismo autor: *Institutiones biblicae,* I, 3.ª edición, 1933. S. M. Zarb, *S. Thomas et l'inspiration biblique,* en "Revue Thomiste", 1936, 367 y sigs. B. Walde, *Artikel Inspiration,* en "Lexikon für Theologie und Kirche", V, 423-29. En breve plazo aparecerá un artículo de mayor envergadura escrito por P. Bea sobre la historia del concepto de la inspiración en el proyectado libro *Handbuch der Dogmengeschichte.* A. Bea, S. J., *Biblische Kritik und neuere Forschung,* en "Stimmen der Zeit", 114, 1928, 401-12, además en "Biblica", 16, 1935, 175-200. A. Fernández, S. J., *De sacra Scriptura in universum,* 1929. J. Freundorfer, *Die päpstliche Enzyklika "Divino afflante Spiritu"*, sobre el incremento actual de los estudios bíblicos, en "Klerusblatt", 1944, 245-54. Fr. von Hummelauer, S. J., *Exegetisches zur Inspirationslehre,* 1904. A. Vaccari, S. J., *De sacra Scriptura in universum,* 1929. H. Bacht, *Die Lehre des heiligen Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration,* en "Scholastik", 26, 1951, 481-95. A. Bea, S. J., *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre* en, "Studia Anselmiana", 27-28, 1951, 47-65. Prot.: H. Vollmer-A. Meyer, en *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 2.ª edición, III, 289-98.

§ 15: F. Albanese, *La verità nella S. Scrittura,* 2.ª edición, 1925. P. Dausch, *Zum Wahrheitsproblem der Hl. Schrift,* en "Biblische Zeitschrift", 1915, 312 y sigs. L. Fonck, *Moderne Bibelfragen,* 1917. E. Mangenot-J. Rivière, *Artikel Interprétation de l'Ecriture,* en "Dictionnaire de théol, cath", VII, 2290-2343. N. Peters, *Der heutige Stand der biblischen Frage in unserer Kirche,* en "Theologie und Glaube", 1927, 337 y sigs. M. Sales, *Doctrina s. Thomae de inerrantia biblica,* en "Divus Thomas" (Piacenza), 1924, 84 y sigs. W. Stoderl, *Das Gesetz der Wahrheit und das Prinzip des Augenscheins in der Bibel,* 1924.

§ 16: P. Fleig, *Die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin,* 1927. H. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au moyen-âge,* en "Révue d'ascétique et de mystique", 1933, 263 y sigs. P. Synave, *la doctrine de S. Thomas sur le sens littéraire des Ecritures,* en "Re-

vue biblique", 1926, 40 y sigs. F. Talon, *S. Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Ecriture?*, en "Recherches de science religieuse", 1921, 1-28. S. Zarb, *Unité ou multiplicité des sens littéraux dan la Bible?*, en "Revue Thomiste", 1952, 251 y sigs. H. de Lubac, *Der geistliche Sinn der Schrift* (traducido por M. Gösi; prólogo de U. v. Bathasar), 1952. Del mismo autor: *Typologie et Allégorisme*, en "Rech. de science relig.", 34, 1947, 180-226. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, 1951.

§ 17: J. V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, 1905. L. Billot, *De s. Traditione*, 1904. Del mismo autor: *De immutabilitäte Traditionis*, 4.ª edición, 1929. A. Deneffe, *Der Traditionsbegrif*, 1951. Del mismo autor: *Tradition und Dogma nach Leo dem Grossen*, en "Scholastik", 1934, 543 y sigs. G. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, 3.ª edición, 1882. J. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule*, en "Theologische Quartalschrift", 111, 1930. Del mismo autor: *J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, en "Theologische Quartalschrift", 112, 1931, 48 y sigs. Del mismo autor: *Geist des Christentums und des Katholizismus*, 1940. Del mismo autor: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, 1942. H. G. Proulx, *Tradition et Protestantisme*, 1924. J. Madoz, *El concepto de la Tradition en S. Vicente de Lerins*, 1933 (además, A. Deneffe, en "Theologische Revue", 35, 1936, 188-90, y A. d'Alès, *La fortune du Commonitorium*, en "Recherches de sciencie religieuse", 26, 1936, 334 y sigs.). J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsbegriffs*, 1931. Del mismo autor: *Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums*, 1934. Del mismo autor en el "Lexikon für Theologie u. Kirche", X, 243-48. B. Reynders, *Paradosis*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 5, 1933, 155-91. D. von den Eynde, O. F. M., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, 1934. J. Salaverri, *La idea de Tradición en la Historia Eccl. de Eusebio Caesariense* en "Gregorianum", 1932, 211 y sigs.; 1935, 349 y sigs. H. Pinard de la Boullaye, *L'Ecriture Sainte est-elle la règle unique de la foi?*, en "Nouvelle Revue théologique", 1336, 839 y sigs. J. Ternus, *Beiträge zum Problem der Tradition*, en "Divus Thomas" (Fr.), 16, 1938, 33-56, 197-229. Prot.: Clemen, Elbogen, Krüger, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2.ª edición, V, 1247-50. L. Ziegler, *Überlieferung*, 1936. Glover, *The christian Tradition and its Verification*, 1913. A. Michel, *Tradition*, en "Dict. de théol. cath.", XV, 1252-1350. Otfried Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en "Münchener Theol. Z.", 4, 1953, 164-186. W. Koch, *Der Begriff Traditiones im Trienter Konzilsdekret des Sessio*, IV, en "Theol. Quartalschrift", 132, 1952, 193-212. N. Monzel, *Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersunchgen über den Traditionalismus*

der christlichen Lehre, 1950. Y. M.-J. Congar, *Le peuple fidéles et la fonction prophétique de l'Eglise,* en "Irenikon", 24, 1951, 289-312, 441-66. G. Filograssi, S. J., *La tradizione divino-apostolica e il Magisterio ecclesiastico,* en "La Civ. Catt.", 102, 1951, 486-501.

§ 18: B. Altaner, *Patrologie,* 1938. A. de Aldama, *El símbolo toledano,* 1934. "Collectio Lacensis" *(Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentium, autoribus S. J.),* 1870 y sigs. *Concilium Tridentinum,* ed. Societas Goerresiana, 1901 y sigs. J. Creusen-F. von Eyen, *Tabulae fontinum, traditionis christianae an annum 1926,* Londres, 1926. G. Cront, *La lutte contre l'héresie en Orient jusqu'au IXe siècle. Pères, Conciles, Empreurs,* 1933. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* 21-23, edición de J. B .Umberg, 1937. Véase sobre esto J. Koch, en "Theologische Quartalschrift", 1932, 138-57. M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum,* última edición, 1937. Roüet de Journel-J. Dutilleul, *Enchiridion Asceticum,* 2.ª edición, 1936. F. Cavallera, *Thesaurus doctrine catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici ordine methodico dispositus,* 2.ª edición, 1937. J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae ad perfectionis studium spectantia,* 1931. G. J. Hahn (prot.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregelh der alten Kirche,* 3.ª edición, con un suplemento de A. Harnack, 1897. J. Hardouin, S. J., *Conciliorum collectio regia maxima,* 1715 y sigs. C. J. Hefele, *Conziliengeschichte,* 9 vols., 1873 y sigs., vol. I-VI en 2.ª edición, traducida al francés con complementos de H. Leclerq, 1907 y sigs. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* 1759 y sigs., 31 volúmenes, continuado por Martin y otros. J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung,* 4.ª edición, 1936. J. Madoz, *Le symbole du XIe Concile de Tolède,* 1938. Del mismo autor: *Eugène de Tolède, 1657, une nouvelle source du Symbole de Tolède de 675,* en "Revue d'histoire ecclesiastique", 1939, 350-93. Del mismo autor: *El Canon de Vicente de Lerins: In teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est,* en "Gregorianum", 1932, 32 y sigs. C. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* 3 vols., 1724 y sigs. Ed. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* 1922 y sigs. B. Steidle, *Patrologia,* 1937. Del mismo autor: *Die Kirchenväter. Eine Einführung in ihr Leben und Werk,* 1939. De Sto. Tomás, H. Dieckmann, *De auctoritate theologica S. Thomae Aquinatis,* en "Scholastik", 1926, 567 y sigs. Fr. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben, in unserer Zeit,* 1933. M. Grabmann, *Der heilige Thomas von Aquin,* 7.ª edición, 1947. Del mismo autor: *Einführung in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin,* 2.ª edición, 1928. S. Szabó, *Die Auktorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie,* 1929. Véase además M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* 1933. *Storia della Teologia cattolica.* Traducción del sac. G. di Fabro. Segunda edición, 1939. *Historia de la Teología católica,* versión española por el P. D. Gutiérrez, O. E. S. A., 1940 (ambas traducciones con muchos su-

plementos que faltan en la edición alemana). Del mismo autor: *Das Immerdauernde in der theologischen Methode des hl. Thomas von Aquin,* en "Klerusblatt", 1942, núms. 51-52. J. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter,* 1931. J. J. Berthier, O. P., *S. Thomas Doctor communis ecclesiae,* 1914, Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin,* 8.ª y 9.ª ediciones, 1938, 55-58. H. Dieckmann, S. J., *De ecclesia,* I, 1925, 192-201. H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologicae catholicae,* 3.ª edición, 1903. J. Quasten, *Studies in christian Antiquity,* Washington, desde 1941. M. D. Chenu, *Introduction á l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* 1950. G. Bardy, *L'inspiration des Pères, Melanges J. Lebreton,* 1950-51, 7-26. P. Smulders, S. J., *Le mot et le concept de Tradition chez les Pères* (ebda.), 41-62. "Bulletin Thomiste", vol. 8.°, 1951. J. Backes, *Der Väterbeweis in der Dogmatik,* en "Theol. Quartalschrift", 114, 1933, 208-21.

§ 20: A. Deneffe, *Fides pia und sententia pia,* en "Scholastik", 1927, 53 y sigs. J. Koch, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1359,* en "Mélanges Mandonnet", II, París, 1930, 305 y sigs. H. Quillet, *Censures doctrinales* en "Dicttionaire de théol. cath.", II, 2101-13. S. Cartechini, *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas,* 1951.

§ 21: A. Antweiler, *Der Glaube nach Joh. Duns Skotus,* en "Wissenschaft un Weisheit", 1937, 161-80; 1938, 167-82. B. Baraza, *De virtutibus infusis,* 1929. L. Billot, *De virtutibus infusis,* 2.ª edición, 1905. J. V. Bainver, *La foi et l'acte de foi,* 2.ª edición, 1908. G. Englhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie (1140-1236),* 1933. H. Lang, *Die Lehre des hl. Thomas von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens,* 1929. A. Lefebre, *L'acte de foi d'après s. Thomas,* 3.ª edición, 1924. M. Schmaus, *Die Stellung M. J. Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts,* en "Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholisches nach Thomas von Aquin", 1933. V. E. von Gebsattel, *Christentum und Humanismus,* 1947. Chr. Pesch, *De virtutibus theologicis,* 3.ª edición, 1910. W. Bartz, *Das Problem des Glaubens. In Auseinandersetzung mit Jos. Kleugten behandelt,* 1950. Guy de Broglie, *Certitude de science et certitude de foi,* en "Recherches de science relig.", 37, 1950, 22-46. Thomas von Aquin, *Glaube als Tugend. Die deutsche Thomas-Ausgabe,* 15, 1950.

§ 24: G. B. Guzzetti, *La perdita della fede nei Cattolici,* 1940 (véase sobre esto M. Benz, en "Divus Thomas" (Fr.), 20, 1942, 298-301). Lennerz, *Documenta Concilii Vaticani,* 1932. Messer-Pribilla, *Katholisches und modernes Denken,* 1942. M. Pribilla, *Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels,* en "Stimmen der Zeit", 109, 1925, 173-87. *Pünter,* en "Divus Thomas" (Fr.), 1929, 442 y sigs. G. Baroni, *E possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Dottrina dei Teologi dei secoli XVII-XVIII,* 1927. J. Ude, *Dogmatik und*

Psychologie des Unglaubens, 1921. H. Lennerz, *De obligatione catholicorum perseverandi in fide,* 1932.

§ 25: W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters,* 1931. J. N. Espenberger, *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch-und Spätscholastik,* 1915. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie,* 1926. D. Feuling, *Vom Wesen des katholischen Glaubens und lebens,* 2.ª edición, 1923. Harent, *Artikel Foi,* en "Dict. de théol. cath.", VI, 55-514. S. Ph. Moreux, *Les confins de la science et de la foi,* 1925. F. Sartiaux, *Foi et science au moyen-âge,* 1926. Schlagenhaufen, *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik* (tirada por separado de la "Zeitschrift für kathol. Theologie", 56, cuadernos 3.° y 4.°). A. Schmid, *Über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens,* 1879. A. Straub, *Die Analysis fidei,* 1922. G. Brunhés, *La foi et sa justification rationelle,* 1928. E. Krebs, *Wese und Werden des Glaubens,* 1926. E. Nied, *Glauben un Wissen nach Thomas von Aquin,* 1928. L. Faulhaber, *Einsicht und Glaube in ihren gegenseitigen Beziehungen,* 1933. J. H. Newman, *Philosophie des Glaubens,* trad. por Th. Haecker, 1921. J. Stuller, *Der Gewissheitsgrund des göttlichen Glaubens,* en "Zeitschrift für kath. Theologie", 48, 1924, 1-36. Del mismo autor: *Zur Analyse des Glaubensaktes,* en "Zeitschr. für kathol. Theologie", 66, 1942, 260-76, A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis,* 1951. J. Mouroux, *Ich glaube an Dich. Die personale Struktur des Glaubens,* 1951. A. Lang, *Der Bedeutungswandel von "fides" und "haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilentscheidungen von Vienne und Trient,* en "Münchener Theol. Z.", 4, 1953, 133-46. J. E. Emmenegger, *The functions of Faith and Reasen in the Theology of St. Hilary of Poitiers,* 1947. E. Seiterich, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzpologetik,* 1938. Sobre esto mucha más bibliografía.

§ 28: Además de los libros de texto dogmáticos, nombrados en el cuaderno 1.° (prólogo y párrafo 1.°), de Bartmann, Diekamp, Pohle-Gierens, Krebs, Schell (ind.), Scheeben, Atzberger, Heinrich-Gutberlet, Feuling, Chr. Pesch, Specha, Hurter, Lercher, Janssens, Lépicier, Billot, Higon, Souben, Tanquery, Minges, L. Ott, Brinktrine, Barth, Althausen (prot.), Elert (prot.) y las obras de consulta teológicas, de carácter general, comentarios a la Sagrada Escritura y teologías bíblicas, en su mayor parte enumeradas en el párrafo 1.° (Hetzenaur, E. König, H. Schultz, A. Kayser, B. Weiss, H. J. Holtzmann, H. Weinel, A. Schlatter, Heinisch, Eichrodt, Köhler, Feine, Stauffer, Meinertz, Bonsirven), véanse los siguientes trabajos monográficos: Art. *Got,* en el "Lexikon für Theologie und Kirche", IV, 599-608, de L. Kösters y J. P. Steffes; el artículo *Dieu,* en "Ditc. de théologie cath.", IV, 756-1300, de Chossat y Mangenot; el art. *Gottesglaube,* en "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2.ª edición, II, 1356-1393, de Bertholet, Gunkel, Baeck, Weinel, Wiegand, Kalweit; los artículos theos,

theotes, theios de Kleinknech, Quell, Stauffer, Kuhn, en "Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament", III, 65-123, con copiosas indicaciones bibliográfico en todos los casos, especialmente de carácter científico-religioso y bíblico. F. Amiot, *L'enseignement de s. Paul,* 1938. B. Bartmann, *Der Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum,* 1938. B. Belmond, *Dieu. Etudes sur la philosophie de Dun Scot,* 1931. E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott,* 1946 (prot.). K. Barth, *Credo,* 1935. Del mismo autor: *Grundriss der Dogmatik,* 1948 (prot.). L. Billot, *De Deo uno et trino,* 7.ª edición, 1926. J. Berthier, *Tractatus de Deo uno,* 1901. F. Ceuppens, *Theologia biblica,* I. *De Deo uno,* 1938. A. Dyroff, *Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Schau,* 1942. J. B. Franzelin, *De Deo uno,* 3.ª edición, 1883. A. Ferland, *Comm in Summam d. Thomae de Deo uno et trino,* 1943. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature,* 11.ª, 1950. Del mismo autor: *De Deo uno. Commentarius in primam partem s. Thomae,* 1938. E. Gilson, *Introduction á la philosophie de s. Augustin,* 2.ª edición, 1931, traducido por Ph. Böhner y Th. Sigge, 1930. Del mismo autor: *Der heilige Bonaventura,* traducido al alemán, 1929. R. Guardini, *Hölderlin,* 1939. A. G. Giffert, *The God in the Early Christians,* 1924. C. Gutberlet, *Gott der Eine und Dreifaltige,* 1907. J. Höfer, *Vom Leben zur Wahrheit,* 1936. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus,* 1939. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott,* 2.ª edición, 1929. H. Horvath, *Der Aufbau des thomistischen Gottesbegriffes,* en "Divus Thomas" (Frib.), 18, 1940, 141-210. J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* I, 2.ª edición, 1867. H. Kuhfus, *Gott und Welt in Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit",* 1938. J. Leiwesmeier, *Die Gotteslehre bei Franz Suárez,* 1938. Del mismo autor: *Unsere Ekenntnis Gottes un die Analogia entis nach der Lehre des Franz Suárez,* en "Theologische Quartalschrift", 120, 1941, 73-90. J. König, *Theol. der Psalmen,* 1857. A. Lemonyer, *Théologie du N. Testament,* 1928. H. Lennerz, *De Deo uno* (impreso como manuscrito), 1940. E. Longpré, *La philosophie du b. Duns Scot,* 1924. J. Mausbach, *Gottes Dasein und Wesen,* 1929-30. J. van der Meersch, *De Deo uno et trino,* 2.ª edición, 1928. H. Minrath, *Der Gottesbegriff der modernen Wertphilosophie,* 1927. C. Nink, *Philosophische Gotteslehre,* 1948. J. van Noort, *Tractatus de Deo uno et trino,* 4.ª edición, publicado por J. P. Verhaer, 1928. B. Jansen, *Aufstiege zur Metaphysik,* 1933. P. Parente, *De Deo uno,* 1938. Chr. Pesch, *Gott der Eine und Dreieinige,* publicado por H. Dieckmann, 1926. D. Petavius, *Dogmata theologica,* tomos 1.° y 2.° de la edición en París, 1865. E. Prat, *La theologie de s. Paul,* 17.ª edición, 1933. G. L. Prestige, *God in patristic thought,* 1936. E. Przywara, *Gottgeheimnis der Welt,* 1924. Del mismo autor: *Gott,* 1926. Del mismo autor: *Religionbegründung,* 1922. Del mismo autor: *Religionsphilosophie katholischer Theologie,* 1927. M. Rast, *Theologia naturalis,* 1939. F. M. Rintelen, *Wege zu Gott. Einie kri-*

tische Abhandlng über das Problem des Gotterfassens in der deutschen protestantischen Theologie der Nachkriegszeit, 1934. Klein, *Der Gottesbegriff des Joh. Duns Scotus,* 1913. P. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* 1935. Del mismo autor: *Christentum als Neuheitserlebnis,* 1939. A. Silva-Tarouca, *Totale Philosophie und Wirklichkeit,* 1934. J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums,* publicado de nuevo por J. Höffer, 1941. W. Steinkuhl, *Die Hölderlinsche Mitte,* 1930. Thomas von Aquin, *Summa theologica,* vols. I y II de la edición alemana de Sto. Tomás. Thomas von Aquin, *Summe wider die Heiden,* trad. por H. Nachod y P. Stern, 1935-37 (en cuatro libros). H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des heiligen Augustinus,* 1910. H. Weertz, *Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius,* 1908. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis,* 1937. Del mismo autor: *Dialektik des Geistes,* 1928. C. Patterson, *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas,* 1933. Th. Simar, *Die Theol. des hl. Paulus,* 2.ª edición, 1883. H. Zschokke, *Theol. der Propheten,* 1877. Del mismo autor: *Theol. der Weisheitsbücher,* 1859. G. J. Botterweck, "*Gott erkennen*" *im Sprachgebrauch des Alten Testaments,* 1951.

Véase más literatura en las patrologías de Bardenhewer y sobre todo de Altaner (1938), así como en la obra de Überweg-Geyer, *Die patristiche und scholastische Philosophie,* 1928, y en la de Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* 1933. De obras de Historia Sagrada mencionaremos especialmente: N. Söderblom, *Da Werden des Gottesglaubens,* 2.ª edición, 1926. Del mismo autor: *Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte,* publicada por Heiler, 1924. C. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion,* 1925. H. Völlmecke, *Die Gottesidee im Bewusstsein der Menschheit,* 1924. A. Anwander, *Einführung in die Religionsgeschichte,* 1930. A. Bertholet-E. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* I, 4.ª edición, 1925. W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte,* 1930. Del mismo autor: *Der Ursprung der Gottesidee,* 6 vols., 1926 y sigs. (de especial importancia). J. P. Steffes, *Religionsphilosophie,* 1925. Sobre las descripciones, incluídas en las obras de consulta anteriormente mencionadas, de la teología y religión de los griegos, de Rohde, Nestle, Wilamowitz, véase M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* I, 1941. O. Kern, *Die Religion der Griechen,* 1926-38. Peterich, *Die Theologie der Hellenen,* 1936. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands,* 3.ª edición, 1947. K. Kerényi, *Die antike Religion,* 1942. J. Beumer, *Vergleichende Religionsgesch. u. AT,* en "Stimmen der Zeit", 142, 1948, 124-31.

Además de las obras mencionadas en el párrafo anterior, véanse: Cl. Baeumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts,* 1908. T. Barth, *Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis. Problemvergleichende Betrachtung von Thomas über Skotus bis heute,* en "Wissenschaft und Weisheit", 6, 1939, 245-64. Del mismo autor:

Erbsünde und Gotteserkenntnis. Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluss an Johannes Duns Skotus, en "Philos. Jahrb.", 57, 1947, 70-103. J. Bauer, *Kausalität und Schöpfung,* 1947. E. Bertoni, *Duns Scoto e l'argomento del moto,* en "Rivista di filosofía neoscolastica", 33, 1941, 477-89. J. Bittremieux, *De demonstrabilitate existentiae dei iuxta juramentum antimodernisticum,* en "Ephemerides theologicae Lovanienses", 14, 1937, 477-86. Del mismo autor: *Similitudo creaturarum cum deo fundamentum cognoscibilitatis dei,* en "Divus Thomas" (Piac.), 43, 1940, 310-23. M. Bochenski, *De cognitione existentiae dei per viam causalitatis relata ad fidem catholicam,* en "Studia Gnesensia", 14, 1936. H. Bonamartini, *De quarta via s. Thomae ad existentiam dei demonstrandam,* en "Acta Acad. s. Thomae Aqu.", 108-32. C. Boyer, *De forma anselmiana argumenti ontologici,* en "Studia Anselmiana" (Miscellanea Gredt), 7-8, 1938, 27-34. K. Braig, *Gottesbeweis un Gotteswebeise,* 1888. W. Brügger, *Der Gottesbeweis aus der Kontingenz,* en "Gregorianum", 1937, 370 y siguientes. J. Brunsmann, *Die philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise,* 1936. A. Brunner, *Der Aufbau der Erkenntnis und die religiöse Erkenntnis,* en "Scholastik", 10, 1935, 393-406. Del mismo autor: *Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis,* en "Stimmen der Zeit", 13, 1940, 210-17. E. Campana, *L'esistenza di Dio,* 1921. H. Carpenter, *The philosophical approach to God in Thomism,* en "The thomist", 1, 1939, 45-61. M. Corvez, *Est-il possible de démontrer l'existence de Dieu d'un ordre de mystères strictement surnaturel,* en "Revue Thomiste", 1932, 600 y sigs. A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert,* 1909. P. Descoqs, *De Dei cognoscibilitate,* 2 vols., 1933-35. M. Daffara. *Dio. Esposizione e valutazione delle prove,* 1939. H. Domke, *Das Problem der metaphisischen Gottesbeweise der Philosophie Hegels.* 1940. A. Dyroff, *Zur Frage der Gottesbeweise,* en "Philos. Jahrb.", 52, 1939, 24-64, 402-20; 53, 1940, 190-97. Del mismo autor: *Probleme der Gotteserkenntnis,* 1928. Th. Dubot, *Preuves de l'existence de Dieu,* 1921. C. van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit,* 1859. L. Faulhaber, *Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalitaet,* 1922. Del mismo autor: *Die "drei Wege" der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff,* 1924. J. Farago, *De demonstratione metaphysica dei existentiae,* 1927. L. Fuetscher, *Die natuerliche Gotteserkenntnis bei Tertullian,* en "Zeitschrift fuer kath. Theologie", 1927, 1 y sigs., 217 y sigs. W. Gaebel, *Augustins Beweis fuer das Dasein Gottes auf Grund der Veraenderlichkeit der Welt,* 1924. L. Garlani, *La conoscenza naturale di Dio secondo Alessandro d'Ales,* 1933. J. Geyser, *Klaerungen zur Frage der natuerlichen Gotteserkenntnis,* en "Wissenschaft und Weisheit", 7, 1940, 1-14, 57-66. Del mismo autor: *Das philosophische Gottesproblem,* 1899. A. Gratry, *De la connaisance de Dieu,* 1853. G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter,* 1907. M. Gierens, *Got-*

tesbeweise aus den übernatürlichen Werker Gottes, en "Scholastik", 1930, 79 y sigs. R. Garrigou-Lagrange, *Le désir naturel du bonheur prove-t-il l'existence de Dieu?,* en "Angelicum", 1931, 129 y sigs. J. Hessen, *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt,* 1920. E. Hugon, *Doctrina iusiurandi a Pio X praescripti de modo, quod deum esse cognosci ac demonstrari possit,* en "Divus Thomas" (Piac.), 1928, 260 y sigs. J. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie,* 1937. C. Hoetschl, *Das Absolute in Hegels Dialektik,* 1941. J. Jeiler, *Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen,* en "Katholik", 1877, I, 133 y sigs., 234 y sigs., 321 y sigs. A. Inauen, *Katholische und scholastische Einschaetzung der natuerlichen Gotteserkenntnis,* 1925. E. von Iványka, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natuerlichen Erkennens und als Ziel des uebernatuerlichen Strebens bei Augustinus,* en "Scholastik", 13, 1930, 521-43. G. Kahl-Furthmann.
tesbeweise, en "Philosoph. Jahrb.", 53, 1940, 62-67. G. Fr. Klenk, *Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut,* 1942. F. Kaelin, *St. Augustin und die Erkenntnis Gottes,* en "Divus Thomas" (Fr.), 1936, 33 y sigs. A. Kirchner, *Ist das Dasein Gottes ein theologisches Raetsel,* en "Philos. Jahrb.", 57, 1947, 145-70. V. Kolb, *Die Gottesbeweise,* 1923. A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes,* 1939. J. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez s. Irenée,* en "Recherches de science religieuse", 1926, 385 y sigs. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* I, 2.ª edición, 1878. J. Laumen, *Das Gottesargument aus den Stufen der Vollkommenheit in den beiden Summen des hl. Thomas,* en "Philos. Jahrb.", 1937, 152 y sig., 273 y sigs. F. Lipowsky, *Der historische Gottesbeweis und die neuere Religionsethnologie,* 1938. H. Lennerz, *De Deo uno,* 1929. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras,* 1923. H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu,* 1941. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus,* 1941. A. Mitterer, *Der Bewegungssatz (omme, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart,* en "Scholastik", 9, 1934, 372-99, 481-519. G. Mueller, *Schicksal und Saelde. Der Mensch im irdischen Geheimnis,* 1930. Del mismo autor: *Geschichte der deutschen Seele. Vom Faustbuch zu Goethes Faust,* 1939. J. Quirmbach, *Die Lehre des heiligen Paulus von der natuerlichen Gotteserkenntnis,* 1906. A. Rademacher, *Die Gottessehnsucht der Seele,* 1924. K. Rahner Hoeres des Wortes, *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie,* 1941. J. Ries, *Die natuerliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin,* 1939. E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aq. und bei Aristoteles,* 2.ª edición, 1927. B. Rosenmoeller, *Metaphysik der Seele,* 1947. Del mismo autor: *Religioese Erkenntnis nach Bonaventura,* 1925. Del mismo autor: *Religionsphilosophie,* 1932. M. Rast, *Das subjektive Apriori in unserer Gotteserkenntnis,* en "Scho-

lastik", 14, 1939, 75-80. Del mismo autor: *Theologia naturalis*, 1939. Del mismo autor: *Gott im Gewissenserlebnis*, en "Schol.", 12, 1937, 321-45. S. Schmieder, *Alberts d. Gr. Lehre vom natuerlichen Gotteswissen*, 1932. J. Schulte, *Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur*, 1920. F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, 1926. Del mismo autor: *Die Wahrheit des Christentum*, 6.ª edición, 1921. H. Schell, *Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis*, 1904. Del mismo autor: *Gott und Geist*, 1895-96 (ind.). G. Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegruendung des theologischen Gottesbeweises*, 1950. K. Staab, *Die Gotesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, 1910, H. Straubinger, *Apologetische Zeitfragen*, 1924. Del mismo autor: *Einfuerung in die Religionsphilosphie*, 1929. H. Unterstein, *Die natuerliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenvaeter*, 1902-03. A. Waibel, *Die natuerliche Gotteserkenntnis nach der apologetischen Literatur des 2. Jahrhunderts*, 1916. J. Sestili, *Augustini philosophia pro existencia Dei*, en "Miscellanea Agostiniana", II, 1931. A. P. Scherhag, *Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden Summen des Thomas von Aquin*, en "Philosophisches Jahrbuch", 52, 1939, 265-300. R. Schmuecker, *Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhaeltnis nach Petrus Aureoli*, 1941. P. Simon, *Die natuerliche Gotteserkenntnis und die Entscheidung des vatikanischen Konzils*, en "Philos. Jahrbuch", 53, 1940, 78-96. Del mismo autor: *Zur natuerlichen Gotteserkenntnis*, 1940. J. de Vries, *Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise*, en "Scholastik", 15, 1940, 481-507. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, 1941. O. Zimmermann, *Das Dasein Gottes*, 3.ª y 4.ª ediciones, 1923 y sigs. Véanse además los comentarios al libro de la Sabiduría y a la carta romana, así como a la historia de los Apóstoles. A. Wenzl, *Philosophie als Weg*, 1939. G. Soehngen, *Kardinal Newman, Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*. A. Doeblin, *Der unsterbliche Mensch*, 1946. B. Adloch, *Der Gottesbeweis des heiligen Anselm*, en "Philos. Jahrbuch", 1895-97. M. Cappuyns, *L'argument de s. Anselme*, en "Recherches de théol, ancienne et médiévale", 4, 1934, 313-380. O. Paschen, *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, 1903. A. Roswadowski, *De argumento ontologico secundum doctrinam thomisticam*, en "Acta Acad. Rom. S. Thomae Aqu.", 1935, 133-46. Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticae s. Concilii Vaticani*, 1892. Bavink, *Ergebniss und Probleme der Naturwissenschaften*, 8.ª edición, 1944. R. Koehler, *Transzendentaler Gottesbeweis*, 1943. E. Krebs, *Scholastische Texte*. I: *Zum Gottesbeweis des Thomas von Aquin*, 1912. E. Spranger, *Die Magie der Seele*, 1947. A. Dempf, *Christliche Philosophie*, 1938. Del mismo autor: *Religionsphilosophie*, 1937. O. Spann, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundage*, 1947. G. Soleri, *La conoscibilita di Dio nelle scuola francesna*, en "Sapienza", 4, 1951, 325-53. F. van Steenberghen, *De problème de l'existence*

de Dieu dans le "de ente de essentia" de saint Thomas d'Aquin, en "Mélanges de Ghellinck", 1951, II, 836-48. A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt,* 1950. Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* 1950. G. Rabeau, *De la connaisance de Dieu d'après Karl Barth,* en "Dieu vivant", 20, 1951, 51-72. W. Moock, *Natur und Gotteserkenntnis,* 1947. A. Silva-Tarouca, *Praxis und Theorie des Gottesbeweises,* 1950. A. Boehm, *Autour du mystère des "Quinque viae" de saint Thomas d'Aquin* en "Revue des sciences rel.", 24, 1950, 217-34. G. de Rosa, *Le prove tomistiche della esistenza di Dios e la critica del Prof. C. Ottaviano,* en "Sapienza", 3, 1950, 461-78. E. Carrucio, *Discussione sull'argomento Gnoseologico dell'esistenza di Dios,* en "Div. Thom." (Piac.), 53, 1950, 241-45. Ph. Boehner, O. F. M., *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes. Texte und Erklaerungen,* en "Franz. Studien", 32, 1950, 50-69. H. Muschalek, *Gottbekenntnisse moderner Naturforscher,* 1952. K. Heim, *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft,* t. 1.°, *Grundlegung,* 1949. Del mismo autor: *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild,* 1951. E. Bettoni, *Il problema della conoscibilitá di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto),* 1950. U. Degl'Innocenti, *Valore della razione umana nella dimostrazione dell'esistenza di Dios,* en "Euntes docete", 1951, 163-72. F. Bergenthal, *Das Sein, der Ursprung und das Wort. Der Gottesgedanke des hl. Anselm v. Canterbury* (Stimmen der Meister, 3), Augsburg, 1949. V. Miano, S. D. B., *Gli argomenti del "Monologion" e la quarta via di san Tomaso. Concordanze e sviluppi,* en "Div. Thom." (Piac.), 54, 1951, 20-32. J. Dupont, O. S. B., *Gnosis. La connaisance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* 1949.

§ 31: Véanse los artículos *Atheismus* en *Lexikon für Theologie und Kirche,* I, 746-47, por L. Bour, y el "Dict. de theol. cath.", I, 2190-2210, por C. Toussant con la bibliografía allí indicada, sobre todo F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland,* 4 vols., 1922-23. C. Fabricius, *Der Atheismus der Gegenwart, sein Ursprung und seine Überwindung,* 1922. Véanse además K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit,* 4.ª edición, 1932. J. Janeff, *Die Dämonie des Jahrhunderts,* 5.ª edición, 1943. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis,* 1937. Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele,* 3 vols., 1939. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte,* 2 vols.; I vol., 33-47, edición 1923; II vol., 21-42, edición 1922. Chr. Dawson, *Die wahre Einheit der europäischen Kultur. Eine geschichtliche Untersuchung.* N. Berdjajew, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit,* 1935. A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur,* 2.ª edición, 1923. Gonzague de Reynold, *L'Europee tragique,* 2.ª edición, 1945. H. de Lubac, *Le drame de l'homme athée,* 1940. M. Pflieger, *Vos der Entscheidung,* 1936. O. Kuss, *Bemerkungen zur religiösen Lage des Gegenwartsmenschen und der christlichen Verkündigung,* en "Sacramen-

tum ordinis", Breslau, sin fecha, 18-87. E. Schlund, *Modernes Gottglaube,* 1939. R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoyevski Werk,* 1939. H. Hello, *Welt ohne Gott,* 1938. Th. Steinbüchel, *Die religiöse Situation der Zeit,* en "Meyer-Neyer, Lebendige Seelsorge", 1935, 43 y sigs. H. Reisner, *Der Dämon und sein Bild,* 1947. Sobre Nietzsche véase K. Jaspers, *Nietzsche,* 1936, con numerosas indicaciones bibliográficas; además, los artículos de Steinbüchels, en el "Bonner Zeitschrift für Theologie", de los años 1930 y 1931. Del mismo autor: *Friedrich Nietzsche. Eine christliche Besinnung,* 1946. Fr. Sawicki, *Lebensanschauungen alter und neuer Denker,* vol. IV, 8.ª edición, 1934. Fr. X. Kiefl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken,* 1922. G. Siegmund, *Nietzsche der Atheist und Antichrist,* 4.ª edición, 1946. H. A. Reyborun, H. E. Hinderke, J. G. Taylor, *Friedrich Nietzsche. Ein Menschenleben und seine Philosophie,* 1946. Sobre la filosofía existencial, véase O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie,* en N. Hartmann, *Systematische Philosophie,* 1922, 315-430 (la impresión especial con anotaciones sobre J. P. Sartre). Del mismo autor: *Das Wesen der Stimmungen,* 2.ª edición, 1943. P. Wust, *Der Mensch und die Philosophie,* publicado por A. Borgolte, 1946. A. Delp, *Tragische Existenz,* 1935. A. Brunner, *Ursprung und Grundzüge der Existenzphilosophie,* en "Scholastik", 13, 1938, 173-205. M. Schmaus, *Von den Letzten Dingen,* 1948 (trad. al portugués y al español). Véase también "Theologie und Glaube", *Werkhefte für den katholischen Klerus,* 1947, con los artículos de Fr. M. Rintelen, G. Ermecke, W. Schöllgen. G. Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une méthaphysique de l'espérance,* 1944. W. Rest, *Situation und Entscheidung,* 1.ª serie, 1947; 2.ª serie, 1948 (con el artículo *Der dreifache Angriff auf Gott. Fragen der Theodizee in unserer Zeit,* 105-39). Del mismo autor: *Heimkehr zum Menschen,* 1947. Fr. J. von Rintelen, *Dämonie des Willens,* 1947. W. Nestle, *Atheismus,* en "Reallex für Antike und Christ", 866-70, con más bibliografía. Del mismo autor: *Aufklärung,* en la misma publicación, 938-54. A. Müller-Armack, *Das Jahrhundert ohne Gott,* 1948. A. Mayer-Pfannholz, *Das gnadenlose Jahrhundert,* 1948. B. Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie,* 1934. E. Spranger, *Weltfrömmigkeit,* 1942. E. Gilson, *Existentialisme chrétien,* 1947. T. Barth, *Existentialismus,* en "Philos. Jahrb.", 58, 1948, 154-60. W. Moock, Urreligion, 1935.

§ 32: Véanse los artículos *Agnostizismus,* en "Lexikon für Theol. und Kirche", I, 142 y sigs., por J. P. Junglas, y en "Dict. de théol. cath.", I, 596-605, por A. de la Barre, y en el "Dict. Apologétique de lo foi", I, 1-76, y la bibliografía allí enumerada, sobre todo R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begrifte,* I, 21. W. Brugger, *Philos. Wörterbuch,* 1947.

§ 33: Véanse los artículos *Traditionalismus,* en "Lexicon für Theologie und Kirche", X, 248 y sigs., por J. Ranft, y en "Dict. de

théol. cath.", XV, 1300-45, por A. Michel, y la bibliografía allí indicada, sobre todo H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis*, 1926.

§ 34: Véanse los artículos *Gioberti* y *Rosmini*, en el "Lexikon für Theologie und Kirche", IV, 500-01, por A. Dyroff, y VIII, 997-99, por G. Schwaiger, y en "Dict. de théol. cath.", IV, 1374 y sigs. P. Godet, y XIII, 2917-52, A. Michel, y la bibliografía allí enumerada, especialmente K. Werner, *Die italienische Philosophie des XIX. Jahrhunderts*, 1884-85. Del mismo autor: *Antonio Rosminis Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie*, 1884. A. Dyroff, *Rosmini*, 1906. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, 1898. G. Schwaiger, *Die Lehre vom Sentimento fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage*, 1913. F. X. Kraus, *Essays*, I, 1896. L. Stefanini, *Il problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti*, 1927. J. Rinieri, *La filosofia di Gioberti*, 1931. Véanse además el artículo *Ontologismus*, en el "Lexikon für Theol. und Kirche", VII, 723-25, y en el "Dict. de théol. cath.", XI, 1000-59. P. M. Zigliara, *Della luce intellecttuale dell'Ontologismo*, 1874. M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis*, 1924. J. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, 1921. B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des heiligen Augustinus*. De especial importancia la obra de Gilson, *Der heilige Augustin*, mencionada en el párrafo 28. A. Bielmeier, *Die angeborene Gottesidee im Lichte des Vatikanums*, en "Theologie und Glauben", 1928, 320 y sigs. Z. van de Woeustyne, *Notio ontologismi*, en "Antonianum", 1928, 33 y sigs. Fr. Olgiati, *La filosofia di Descartes*, 1937.

§ 36: R. Garrigou-Lagrange, *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, traducido por A. Klaus, 1937. K. Rahner, *Worte ins Schweigen*, 1938. E. Stakemeier, *Verborgene Gottheit. Das Geheimnis der Begagnung von Gott und Seele nach Thomas von Aquin und die deutsche Mystik*, 1937. A. M. Amann, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, 1938. W. Stählin, *Vom göttlichen Geheimnis*, 1936. P. Mennicken, *Nikolaus von Cues*, 1932. E. Prucker, *Gnosis Theou*, 1937. H. S. Braun, *Der namenlose Gott. Geläuterte Gotterkenntnis*, 1938. J. Cavallera, S. J., J. Daniélou, S. J., R. Flacelière, Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Die (Sources chrétiennes 28)*, 1951. Véase además la bibliografía al § 28.

§ 57: Además de las obras mencionadas más arriba véanse M. Bange, *Eckeharts Lehre vom göttlichen und menschlichen Sein*, 1937. A. Goergen, *Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin*, 1938. V. Heylen, *Les métophores et les metonymies dan les épîtres pauliniennes*, en "Ephemerides theologicae Lovanenienses", 12, 1935, 253-90. W. Straub, *Die Bildersprache des Apostel Paulus*, 1937. J. B. Lotze, *Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers*, en "Scholastik", 15, 1940, 39-56. E. Przywara, *Die Reichweite der Analogie als kategorialer Grundform*, en el mismo, 339-62, 508-32. V. Brusotti, *L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio*, en "Ri-

vista di filosofia neoscolastica", 1935, 31 y sigs. J. Leiwesmeier, ***Unsere Erkenntnis Gottes und die analogia entis nach der Lehre des Franz Suárez,*** en "Theologische Quartalschrift", 120, 1941, 73-90. T. Barth, *Die Stellung der univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis nach der Lehre des Duns Skotus,* en "Wissenschaft und Weisheit", 5, 1938, 235-54. Del mismo autor: *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum,* en "Antonianum", 14, 1939, 181-206, 277-98, 373-92. "Dict. de théol. cath.", I, 1142-54. Sobre la cuestión de la contemplación directa o indirecta de Dios, véase la bibliografía al § 191 (mística) y la Escatología. De momento véase A. Michel, *Intuitive (vision),* en "Dict. de théol. cath.", VII, 2351-94. F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen,* 1924. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique,* 1944. M. Schmaus, *Dia Quaestio des Petrus Sutton, O. F. M., über die Univokation des Seins,* en "Colectanea Franc.", 3, 1933, 5-25. A. Horvath, *Der thomistische Gottesbegriff,* 1941. E. Wasmuth, *Sophie oder Über die Sprache,* 1943. W. Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geites,* 1947. J. Beumer, *Die Gottesschau des Moses,* en "Geits und Leben", 21, 1948, 221-30.

§ 38: Véanse las teologías bíblicas (Hetzenauer, König, Heinisch, *Bonsirven Théologie du Nouveau Testament,* 1951. Meinertz, Lemonnyer, Eichrodt, Büchsel, Procksch, Bultmann, Stauffer, Zahn, Weinel, Schlatter, Feine, B. Weiss); además, P. E. Ceuppens, *Theologia biblica,* I, 19 y sigs., 145 y sigs., con muchas notas bibliográficas. Destacaremos: G. Kuhn, *Ueber die Entstehung des Namens, Jahwe,* en "Museon", 49, 1936. A. Schleiff, *Der Gottesname Jahwe,* en "Ztschr. der Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft", 10, 1936, 679-702. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alen Test.,* 1934. M. Noth, *Die israelit. Gottesnamen,* 1928. J. Hehn, *Die bibl. u. die babylon. Gottesidee,* 1913 (ind.). Véanse también los artículos *Jahwe,* en "Lexikon für Theologie und Kirche", V, 247 y sigs., por A. Schulz, y *Israelische Religion,* en el mismo, 647-50, por L. Dürr. Además, A. Buckel, *Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirchen,* 1938. E. Schlenker, *Die Lehre von den götlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales,* 1938. G. L. Wiens, *Die frühchristlichen Gotesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen,* 1935. Ch. de More-Pontgibaut, ***Sur l'analogie des noms divins,*** en "Recherches de science religieuse", 1929, 481 y sigs.; 1930, 193 y sigs. L. Cerfaux, *Adonai et Kyrios,* en "Revue des sciences philos. et theol.", 1931, 417 y sigs. Véanse también los comentarios al *Génesis* y el *Exodo,* así como también el artículo *Noms divins,* en el "Dict. de théol. cath.", XI, 784-93, por A. Michel. L. Dürr, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient,* en "Heilige Überlieferung, Festschrift Abt Herwengen", 1938, 9 y sigs. K. Keysswer, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griech. Hymnus,* 1932. M. P. Nilsson, *Vater Zeus,* en "Arch. f. Relig. Wiss.", 35, 1938,

156-71. Fr. Leist, *Zeugnis des lebendigen Gottes. Zum Verständnis des AT.*, 1948. E. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Isräel*, 1951.

§ 40: J. Uhlmann, *Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner*, 1906. F. Sawicki, *Das Ideal der Persönlichkeit*, 3.ª edición, 1925. G. Esser-J. Mausbach, *Religion, Christentum und Kirche*, vol. 1.°

§ 41: A. Grégoire, *Immanence et transcendance. Quaestions de théodicée*, 1939. J. B. Lotze, *Immanez und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik*, en "Scholastik", 13, 1938, 1-21. Del mismo autor: *Immanez und Transzendenz heute. Zur inneren Struktur der Problematik unserer Tage*, en la misma publicación, 161-72. Artículo *Himmel*, en el "Lexikon für Theologie und Kirche", V, 47-50 (Krebs-Krämer), en la "Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche" (Cremer), en "Deutsches Wörterbuch von Trübner-Götze", III, 1943, 436-39. Art. *Ciel*, en el "Dict. de théol. cath.", II, 2474-2511, por P. Bernard. H. Leisegang, *Dante und das christliche Weltbild*, 1941. H. Gmelin, *Dantes Weltbild*, 1140. R. Benini, *Scienza, religione ed arte nell'astronomia di Dante*, 1939. W. W. v. Baudissin, *Adonis und Asmun*, 1911. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 2 vols., 1902-12. *Ildefons Ayer de Vuippers. Le paradies terrestre au troisième siècle*, 1925. R. Palgen, *Das mittelalterliche Gesicht der Göttlichen Komödie. Quellenstudien zu Inferno und Purgatorio*, 1935. Ceuppens, *De historia primaeva (Gen.* 1-11), 1933. Véanse sobre todos los comentarios al *Génesis* de Hummelauer, Hoberg, Hetzenauer, Dier, Heinisch, K. Braun, *Ueber Kosmogonie vom Standpunkt der christlichen Wissenschaft*, 4.ª edición, 1911. B. Sommer, *Der babylonisch-biblische Schöpfungsbericht*, 1922. J. Kroll, *Die Lehre des Hermes Trismegistos. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1914. J. Zahn, *Das Jenseits*, 233 y siguientes. Vigouroux, *La bible et les découvertes modernes*, III, 4.ª edición, 1884. Alfr. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, 1914 (con gráficos). Al. Konrad, *Das Weltbild in der Bibel*, 1917. W. Möller, *Die Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, 1860. C. Holzhey, *Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern, Festgabe für Knöpfler*, 1917, 177-87. P. Duhem, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols., 1913-17. Ch.-V. Langlois, *La connaissance de la nature du monde au moyen-âge d'après quelques écrits français á l'usage de laïcs*, 1911. Svante Arrhenius, *Die Vorstellungen vom Weltbilde im Wandel der Zeiten*. Traducido del sueco por L. Bamberger, 1908. Sellin-Heitmüller-Konrad, *Weltbild und Weltanschauung*, en "Religion in Geschichte und Gegenwart", V, 2.ª edición, 1926-44. Al. Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung*, 1936. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, 8.ª edición, 1944. Fr. Hund, *Das Naturbild der Physik*, 1944. C. F. von Weizäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1943. A. Neuberg, *Das naturwissenschaftliche Wetbeld der*

Gegenwart, 1944. W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft,* 3.ª edición, 1943. H. Conrad-Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos,* 1938. M. Planck, *Das Weltbild der neuen Physik,* 1936. Fr. Eser, *Neue Physik und Weltanschauung,* 1946. E. Zimmer, *Umsturz im Weltbild der Physik,* 1943. H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft,* 1927.

§ 42: Además de las dogmáticas y los tratados de teología anteriormente mencionados, véanse: A. Michel, *Trinité,* en el "Dict. de théol. cath.", XV, 1947, 1545-1855 (extensa recopilación histórica y sistemática). D'Alès, *De Deo trino,* 1924. L. Billot, *De Deo uno et trino,* 7.ª edición, 1926. C. R. Billuart, *Summa s. Thomae Tract. de trinitatis mysterio,* vol. 3.° de la edición de Würzburger, 1758. V. Breton, *La trinité. Histoire, doctrine, piété,* 1931. A. Ferland, *Commentarius in Summam theol. d. Thomae. De Deo uno et trino,* 1943. J. B. Franzelin, *Tractatus de Deo trino secundum personas,* 3.ª edición, 1883. Buonpensiere, *Comm. in primam partem Summae theologicae s. Thomae Aquinatis,* II, 1930. Garrigou-Lagrange, *De Deo trino et creatore. Comm. in Summam theol. s. Thomae* (I, págs. 27-119), 1944. J. B. Gonet, *Clypeus theologicae thomisticae. Prima pars, Tract. VI,* vol. II de la edición de París, 1875. C. Gutberlet, *Gott der Eine und Dreifaltige,* 1907. E. Hugon, *Le mystère de la très s. Trinité,* 2.ª edición, 1921. P. Galtier, *Trinité in se et in nobis,* 1933. Al. Janssens, *De H. Drievuldigheit,* 2.ª edición, 1925. J. Kleutgen, *Instituciones theologicae,* I, 1881. L. Kopler, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen,* 1934. J. Kuhn, *Katholische Dogmatik,* II, *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieiningkeit,* 1857. A. M. Lépicier, *Tractatus de ss. Trinitate,* 1902. L. Lercher, *Institutiones theologicae dogmaticae,* 3.ª edición, vol. II. *De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante,* 1940. G. van Noort, *De Deo uno et trino,* 4.ª edición, revisada por J. P. Verhaar, 1926. J. van der Meersch, *De Deo uno et trino,* 1928. J. Muncunill, *De Deo uno et trino,* 1928. P. Parente, *De Deo uno et trino,* 2 vols., 1938. D. Petavius, *Dogmatum theologicorum tomus secundus in quo de ss. Trinitate agitur,* 1644, vols. 2.° y 3.° de la edición de París en 1865. Chr. Pesch, *Gott der Eine und Dreieinige,* 1926. J. M. Piccirelli, *De Deo uno et trino,* 1902. J. Pompen-J. H. Selten, *De Deo uno et trino,* 1904 Oswald, *Die Trinitätslehre,* 1888. D. Ruiz da Montoya, *Commentaria et disputationes in primam partem d. Thomae de Trinitate,* 1625. H. Schell, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes,* 1885. F. A. Stentrup, *De ss. Trinitatis mysterio,* 1898. S. Stolz, *De sanctissima Trinitate,* 1939. Fr. Suárez, *Opera omnia,* tomus primus, edición de París, 1850. K. Schmitt, *Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des Lugo Ripelin von Strassburg,* 1940. J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums,* nueva edición de J. Höffer, 1941. L. Thomassinus, *Dogmata theologica. De ss. Trinitate,* edición de 1868. Tournely, *Praelectiones dogmaticae. De mysterio ss. Trinitatis,* 1751-65, edición de Collet. *Sto. Tomás de Aquino*

Summa theologica, en latín y en alemán; vol. 3.', *Gott der Dreieinige,* revisado por H. Chritmann y A. Stolz, 1939. En *Der liber pripugnatorios des Thomas Angelicus* (II), por M. Schmaus, se encuentra más bibliografía de la escolástica medieval y postridentina. Véase también el § 45. Sobre la doctrina trinitaria protestante véanse, por ejemplo, G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieiningkeit und Gottmenschheit,* 1905. E. Schäder, *Zur Trinitätsfrage,* 2.ª edición, 1925. W. Elert, *Der christliche Glaube,* 2.ª edición, 1941, 241 y sigs. Fr. Krompatscheck, *Die Trinität,* 1910. V. Söderblom, *Vater, Sohn und Geits,* 1912. Fr. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott,* 1926. K. Barth, *Dogmatik im Grundriss,* 1947. Artículo *Dreieinigkeit,* por Scheel (Gustav Krüger y Kalweit), en "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2.ª edición, I, 2016-25, así como por O. Kirn, en "Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche", 2.ª edición, XX, 111 y sigs. Véanse también W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate,* 1926. J. Rabeneck, S. J., *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes. Eine Einführung in das Veständnis der Trinitätslehre,* 1950.

§ 44: Véanse los tratados de la teología bíblica (por ejemplo, el de P. Scholz, A. Lemonnyer, J. König, H. Zschokke, Hetzenauer, Meinertz, Köhler, Zahn, Büchsel, Eichrodt, Procksch, E. König, B. Weiss, H. J. Holtzmann, Weinel, Feine, Schlatter, Stauffer, Bultman), así como los comentarios a la Sagrada Escritura (por ejemplo, el de Lagrange, Allo, Sickenberger, Tillmann, Meinertz, Wikrenhauser, Kuss, Schmidt, Bultmann, etc). Todo este material bibliográfico está recopilado sistemáticamente en la obra de P. F. Ceuppens, *Theologia biblica,* II, *De sanctissima Trinitate,* 1938. El desarrollo histórico de la Revelación nos lo muestran J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée.* I: *Les origines,* 6.ª edición, 1927. II: *De s. Clément à s. Irénée,* 1928. Una extensa visión de conjunto nos la ofrece A. Michel en el artículo mencionado en el § 42. Merecen especial mención también las obras, ya citadas repetidamente, de Prat y Amiot sobre la doctrina de S. Pablo. A. d'Alès *Le théophanie de Membré devant la tradition des Pères,* en "Recherches de science religieuse", 1930. R. Blüml, *Paulus und der Dreieinige Gott,* 1929. F. Blachère, *S. Augustin et les Théophanies dans l'Ancien Testament,* en "Revue Augustienne", II, 1902, 505-613. H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anchuung des Apostols Paulus,* 1913. B. Botte, *La sagesse dans les livres Sapientiaux,* en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 19, 1930. Del mismo autor: *La sagesse et les origines de la Christologie,* en la misma publicación, 21, 1932, 54 y sigs. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus Christ,* 1933. A. Bludau, *Das Comma Jokanneum in den orientalischen Uebersetzungen und Bibeldrucken,* en "Orients Christianus", 3, 1903, 126-47. Del mismo autor: *Das Comma Johanneum bei den Griechen,* en "Biblische Zeitschrift", 13, 1915, 26-50; 13-162, 222-43. Del mismo autor: *Das Comma Johanneum bei Tertullian und Cyprian,* en

"Theologische Quartalschrift", 101, 1920, 1-28. Además, *Theologie und Glaube*, 1919, 379 y sigs. "Katholik", 1902, II, 25 y sigs., 151 y sigs.; 1904, 29 y sigs; 114 y sigs. B.' H. Bellas, *Mal'akh Jahwe*, 1931. W. Bousset, *Die Religion des Judentum im neutestamentlichen Zeitalter*, 3.ª edición, 1926 (prot.). Del mismo autor: *Kyrios Christus. Geschichte des Christusglaugens von den Anfängen des Christentums bis Irenaues*, 1913 (prot.). F. Ceuppens, *De concepta Sapientiae in libris didacticis Veteris Testamenti*, en "Angelicum", 12, 1935, 333 y sigs. W. H. Mc. Clellan, *The Meaning of Ruach Elohim in Gen.* 1, 2, en "Biblica", 15, 1934. R. Cripps, *The Holy Spirit in the Old Testament*, en "Theology", 24, 1952. L. Cerfaux, *Le nom divin Kyrios dans la Bible grecques*, en "Revue des sciences philosophiques et théol.", 20, 1931, 27-51 (contra Baudissin). B. H. Cuneo, *The Lords Command to baptize*, 1923. F. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908. J. Dillersberger, *Der neue Gott*, 1935. Del mismo autor: *Das Wort vom Logos*, 1935. J. de Finance, *La sophia chez s. Paul*, en "Recherches de science religieuse", 1935, 385 y sigs. J. Göttsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlich keit im Alten Testaments*, 1919. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, 2 vols. 1928. G. Dalmau, *Die Worte Jesu*, 1898. P. Heinisch, *Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1923. Del mismo autor: *Das Wort im Alten Testament und im Alten Orient*, 1922. Del mismo autor: *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient*, 1921. P. van Imschoot, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 23, 1934, 553-86. Del mismo autor: *L'Esprit de Jahvé source de vie dans l'Ancien Testament*, en "Revue biblique", 44, 1935, 481-501. Del mismo autor: *L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, en "Ephemerides theologicae Lovaniense", 13, 1936, 201-20. J. Lebreton, *Le Dieu vivant. La révelation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament*, 1919. M. J. Lagrange, *L'Ange de Jahvé*, en "Revue biblique", 1903, 217-25. D. J. Legeay, *L'Ange et les Théophanies dans la s. Escriture d'aprés la dictrine des Pères*, en "Revue Thomiste", X, 1902; XI, 1903. A. Lemonnyer, *L'Esprit-Saint Paraclet*, en "Revue des sciences philos. et théol"., 1927, 293 y sigs. J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu*, 1936. K. Künstle, *Das Comma Johanneum, auf sine Herkunft untersucht*, 1905. J. Musger, *Dicta Christi de Paracleto*, 1938. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, 1913 (prot.). M. van den Oudenrijn, *Genesis I, 26 und Grundsätzliches zum trinitarischen Auslegung*, en "Divus Thomas" (Fr.), 15, 1937, 145-56. P. Simpfendörfer, *Wesen und Wirken des Heiligen Geites im Alten und Neuen Testament*, 1937. F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster, 1934. J. Rybinski, *Der Mal'akh Jahwe*, 1930. E. F. Scott, *The Spirit in the New Testament*, 1923. H. H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, 1931.

L. Touzard, *Ange de Yaweh,* en "Dict. de la Bible", Supplement I, 42 y sigs. G. Stellinger, *Der Paraklet,* 1923. W. Tosetti, *Der heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien,* 1918. A. Vaccari, *Il concetto della sapienza nell' antico Testamento,* en "Gregorianus", I, 1920. J. M. Vosté, *De prologo Ioanneo et Logo,* 1925. P. Volz, *Der Geist Gottes un die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum,* 1910. V. Hamp, *Der Begriff Wort in den aramäischen Bibelübersetzungen,* 1938. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich in Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes,* 1938. W. Reinhard, *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen nach Paulus,* 1918. H. Leisegang, *Die Gnosis,* 2.ª edición, 1936. Del mismo autor: *Der Heilige Geist,* 1919. Del mismo autor: *Pneuma Hagion,* 1922 (port.). A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des heiligen Paulus,* 1928. Especial importancia tiene el artículo *Lego, Logos,* en "Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament", IV, 69-167, de Debrunner, Kleinknecht, Procksch, Kittel, Quell, Schrenk, con un índice muy extenso de la inagotable bibliografía. J. R. Smith, *The Holy Spirit, in the Gospels,* 1926. H. v. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften,* 1926. L. Büchsel, *Der Heilige Geist im Neuen Testament,* 1926 (prot.). J. Starcky, *Logos,* en "Dictionnaire de la Bible", Supplement, 1952, 425-97. P. Schneider, *Dominus autem Spiritus est,* 2 Kor 3, 17 a. *Studium exegiticum,* 1952. Más bibliografía sobre Cristo en la Cristología. Véanse además L. Kósters, *Unser Christusglaube,* 1934, con un extenso índice bibliográfico. B. Stein, *Der Engel des Auszugs,* en "Biblica", 19, 1938, 286-307.

§ 45: Además de los trabajos mencionados en el párrafo anterior y en el siguiente, sobre todo los de Benz, Bonsirven, Diekamp, Bréhier, Henry, Norden, Leisegang, véanse M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs,* 1909. Del mismo autor: *Le judaisme avant Jéses Christi,* 1931. G. E. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era,* 1927. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 1922-28. R. Bultmann, *Das Johannesevangelium,* 1937, Sobre filosofía, véase además la corta recopilación (con notas bibliográficas) en el "Lex. f. Theol. u. Kirche", VIII, 242-44. J. Barion, *Plotin und Augustinus,* 1935. D. Nielsen, *Der Dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung,* 1922. H. Usener, *Dreiheit,* en "Rheinisches Museum", 1903. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos,* 1914. F. H. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos,* 1918. W. Bousset, *Gnosis,* en "Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie", VII, 1516. S. Hirsch, *Die Vorstellung von einem weiblichen Pneuma hagion im Neuen Testament,* 1926. N. Soederblom, *Vater Sohn, und Geist unter den heiligen Dreiheiten,* 1912. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes,* 1903.

§ 46: En primer lugar citamos los trabajos de A. Michel y J. Lebreton (véanse los §§ 42 y 44). Además, K. Adam, *Die Lehre von*

dem Heiligen Geist bei Hermas und Tertullian, en "Theol. Quartalschrif", 1906, 36 y sigs. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, 1905. Del mismo autor: *La théologie de s. Cyprien*, 1924. Del mismo autor: *La théologie de s. Hippolyte*, 1904. Del mismo autor: *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, en "Recherches de science religieuse", 1924, 497 y sigs. Del mismo autor: *Novatien et la Trinité à Rome au milieu du troisième siàcle*, en "Gregorianum", 3, 1922, 420-46, 497-523. Del mismo autor: *Novatien*, 1925. Del mismo autor: *Le concile de Nicée*, en "Études", 1925, 257-73. Del mismo autor: *Le lendemain de Nicée*, en "Gregorianum", 6, 1925, 489-536. Del mismo autor: *Le dogme de Nicée*, 1926. Para la doctrina trinitaria de San Crisóstomo: "Recherches de science religieuse", 1933, 306-20. A. Anwander, *Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandrinischen Theologie bis Arius*, en "Theologische Quartalschrift", 1921, 190-219. R. Arnou, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée*, en "Gregorianum", 15, 1934, 242-54. L. Atzberger, *Die Logoslehre des heiligen Athanasius*, 1880. A. Aall, *Der Logos. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, 1896. *Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur*, 1899. X. le Rachelet, *Athanasius*, en el "Dict. de théol, cath.", I, 2143-78. J. Bayer, *Gregors von Nyssa Gottesbegriff*, 1935. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, 1910. Del mismo autor: *Paul de Samosate*, 2.ª edición, 1929. H. Urs von Balthasar, *Le Mystérion d'Origène*, en "Recherches de science religieuse", 1936, 513 y sigs; 1937, 38 y sigs. Del mismo autor: *Origenes. Geist und Feuer*, 1938. Del mismo autor: *Die Gnostischen Centurien des Maxismus Confessor*, 1942. Del mismo autor: *Kosmische Liturgie. Maxismus der Bekenner*, 1941. K. F. Bauer, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit*, 1902. F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1841 (prot.). A. Beck, *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers*, 1903. J. F. Bethunen-B. D. Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed*, 1901. J. Bilz, *Die Trinitätslehre des Johannes von Damakus*, 1909. W. S. Bishop, *The development of trinitarian doctrine in the Nicene and Athanasian Creeds*, 1910. E. Bènz, *Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmètaphysik*, 1932. G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, 1925. J. Binktrine, *Die trinitärischen Bekenntnisformel und Taufsymbole*, en "Theologische Quartalschrift", 1921. L. Bouyer, *Homoousios. Sa Signification historique dans le symbole de foi*, en "Les sciences philosophiques et théol.", 1941-42, 52-62. A. E. Burn, *The Nicene Creed*, 1900. Del mismo autor: *The Council of Nicaca*, 1925. F. Cabrol, *La doxologie dans la prière chrètienne des premiers siècles*, en "Recherches de science religieuse", 1928, 9 y sigs. B. Capelle, *Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hypolite*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 9, 1937, 109-34. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*

1932. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche,* 1905. Del mismo autor: Saint Athanase, 1908. Del mismo autor: *Les premières formules de saint Augustin,* en "Bulletin littéraire ecclésiastique", 1930, 97-123. Del mismo autor: *Lo doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du "Trinitate"*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 2, 1930, 365-87; 3, 1931, 5-29. L. Choppin, *Le Trinité chez les Pères Apostoliques,* 1925. Ir. Chevalier, *S. Augustin et la pensée recque. Les relations trinitaires,* 1940. Fr. Diekamp, *Der Ursprung des Trinitätsgeheimnisses,* 1910. L. Duchesne, *Les témoins anténicéens de la Trinité,* en "Revue des sciences ecclésiastiques", 1882. E. de Faye, *Origène. Sa vie, son oeuvres, sa pensée,* 1923. A. S. Feder, *Das Konzil von Nizäa,* en "Stimmen der Zeit", 1925, 249-67. J. Frangoulis, *Der Begriff des Geistes bei Clemens Alexandrinus,* 1936. Favres, *La communication des idiomes chez Tertullian,* en "Bulletin de littéraire ecclésiastique", 1936, 130 y sigs. G. Fritz, *Richard. de s. Victor,* en "Dict. de théol. cath.", XIII, 2676-95. C. L. Feltoe, *The letters and other remains of s. Dionysius of Alexandria,* 1904. J. Froidevaux, *Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge,* en Recherches de science religieuse", 1929, 193 y sigs. P. Galtier, *L'homoousios de Paul de Samosate,* en "Recherches de science religieuse", 1922, 30-45. Th. Gangauf, *Des heiligen Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen,* 1865. R. Garrigou-Lagrange, *Les dons du Saint-Esprit chez saint Augustin,* en "Vie Spirituelle", 1930, 95-111. B. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 1927. J. M. A. Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique: de Dieu consideré en lui-même, unité de sa nature, trinité de ses personnes,* 3 vols., 1866. S. Gonzales, *La formula mia ousia treis hypostaseis en San Gregorio di Nisa,* 1939. M. Gomes de Castro, *Die Trinitätslehre des heiligen Gregors von Nyssa,* 1938. P. Grandsire, *Nature et hypostases divines dans saint Basile,* en "Recherches de science religieuse", 1923, 130 y sigs. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* 2 vols., 1909-11. W. Green, *The later development of the doctrine of the Trinity,* en *Essays on the Trinity and the Incarnation,* ed. by A. E. J. Rawlinson, 1928, 239-300 (prot.). G. Isaye, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Gregoire de Nysse,* en "Recherches de science religieuse", 1937, 422 y sigs. J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet,* 1925. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmensgeschichte,* II, 4.ª edición, 1909. Ch. Hauret, *Comment le défensaur de Nicée a-t-il compris le dogme de Nicée,* 1936. P. Henry, *Plotin et l'Occident,* 1934. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern,* 1904. J. Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem heiligen Gregor von Nazianz,* 1850. H. Hayen. *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Pourrée,* en "Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen-Age", 10, 1936, 29-102. K. E. Kirk, *The Evolution of the doctrine of the Trinity,* en *Essays on the Trinity and In-*

carnation, ed. by A. E. J. Rawlinson, 1928, 157-237. J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I, 2.ª edición, 1867; II, 1854; III, 1860. E. Krebs, *Homousios*, en "Hochland", 1925, 255-77. Del mismo autor: *Der Logos als Heiland im l. Jahrhundert*, 1910. Del mismo autor, art. *Logos*, en "Lexicon für Théol u. Kirche", IV, 628-31. M. Kriebl, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, 1932. J. Langen, *Die trinitarische Lehrdifferenz*, 1876 (prot.). J. Lebon, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*, en "Revue d'histoire ecclés.", 20, 1924, 181-210, 357-86. Del mismo autor: *Athanase d'Alexandrie. Lettres à Sérapion. Introduction et traduction (Sources chrétiennes)*, 1947. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle*, en "Revue d'histoire ecclés.", 19, 1923, 5-37; 481-506. Del mismo autor: *La théologie de la Trinité d'après saint Ignace*, en "Recherches de science religieuse", 1925. Del mismo autor: *Saint Augustin théologien de la Trinité, son exégèse des théophanies*, en "Miscellanea Agostiniana", II, 1931, 821-36. Del mismo autor: *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, 1906. Véase especialmente la obra arriba citada. A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, 1938. L. Legrand, *La notion de la Trinité chez saint Augustin*, 1931. V. A. S. Little, *The Christology of the apologists*, 1934. Lowry, *Origenes as trinitarian*, en "Journal of théol. Studies", 1936, 225 y sigs. A. Klaus, *Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse*, 1938. L. Loofs, *Der authentische Sinn des nicänischen Symbols*, 1905 (prot.). Del mismo autor: *Die Trinitätslehre des Marcell von Ancyra, in den Sitzungsberichten der Preuss. Akademie der Wissenschaft.*, 1902. Del mismo autor: *Paulus von Samosata*, 1914. A. Landgraf, *Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée*, en "Zeitschr. für kath. Theol.", 1930, 190 y sigs. H. L. Marrou, *Saint Augustin et le fin de la culture antique*, 1937. G. A. Meier, *Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung*, I, 1844. P. Minges, *Zur Trinitätslehre des Duns Scotus*, en, "Franziskanische Studien", 1919, 24 y sigs. P. Montnari, *Il pensiero filosofico "De Trinitate". di s. Agostino*, en "Sophia", 1934, 194-99, 418-24. P. Maydieu, *La procession du Logos d'après le commentaire d'Origène sur s'Evangile de saint Jean*, en "Bulletin de littéraire ecclés.", 1934, 3 y sigs., 49 y sigs. F. Nager, *Die Trinitätslehre des heiligen Basilius des Grossen*, 1912. Ottaviano, *Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero. Memorie della R. Academia dei Lincei Cl. di sc. morale*, IV. 1933, 411-541. *G. L. Prestige, God in patristic thought*, 1936. T. M. Pègues, *Théologie thomiste d'après Capreolus. La Trinitá*, en "Revue Thomiste", 1902, 694 y sigs. Del mismo autor: *Comentaire littéral de la Somme Théol. de s. Thomas*, II. G. Périés, *La trinité et les premiers conciles*, en Revue des sciences ecclés.", 1900 y 1901. A. Pommrich, *Des Apologeten Theophilus von Antiochien Gottes-und Logeslehre*, 1902. K. Prümm, *De-*

christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2 vols., 1935. J. Madoz, *Le symbole du XI Concile de Tolède,* 1938. B. Niederberger, *Die Logoslehre des heiligen Cyrillus,* 1923. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* 4 vols., 1892-98. J. Rozychi, *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate,* 2 vols. 1938-39. L. Richter, *Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras,* 1905. M. Pouschet, *Marcel d'Ancyre,* 1935. Th. Schermann, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des IV. Jahrhunderts,* 1901. P. B. Pade, *Logos Theos. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Falvius Clemens von Alexandrien,* 1939 (véase escolástica 1941, 611 y sigs.). M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus,* 1927. Del mismo autor: *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe,* en "Charisteria Alois Rauch zum 80". Geburtstag, 1930. Del mismo autor: *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware,* en "Aurelius Augustinus", Festschrift der Görresgesellschaft, publicado por Grabmann y Mausbach, 1930. Del mismo autor: *Der Liber propugnatorium des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus,* 2.ª parte: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters,* vol. 29). En la primera mitad del volumen, estudio; en la segunda mitad, textos, 1930. Del mismo autor: *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar,* en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift M. Grabmann", II, 896-953. Del mismo autor: *Die Trinistätslehre des Simon von Tournail,* en "Recherches de théol. ancienne et médiévale", 3, 1931, 373 y sigs. Del mismo autor: *Die Texte der Trinitätslehre in den Sentenzen des Simon von Tournai,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 4, 1932, 59-72, 187-98. 294-307. Del mismo autor: *Aurelius Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Bibliothek der Kirchenväter,* 2 vols, 1925. Lo mismo en selección 1936. V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skytischen Kontroversen,* 1935. H. Schell, *Jahwe und Christus,* 1905. *L. Spikowski, La connaissance de Dieu, expliquée et défendue contre les gnostiques par saint Irénée,* en "Collect. theologicae", 1933. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols., 1908-13 (prot.). J. Slipyi, *Die Trinitätslehre des Patriarchen Photius,* en "Zeitschrift für katholische Theologie", 44, 1920, 538 y sigs; 1921, 66 y sigs. J. Stier, *Die Gottes-und Logoslehre Tertullians,* 1893. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura,* I, 1923. Del mismo autor: *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des XIII. Jahrhunderts,* en "Theol. Quartalschrift", 1925, 113-35. Del mismo autor: *Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre,* en "Zeitschr. für kathol. Theologie", 50, 1926, 177-95. Del mismo autor: *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg,* 1928. J. B. Schoemann, *Eikon in den Schriften des heiligen Athanasius,* en "Scholastik", 16, 1941, 335-50. S. Stenger, *Cyrill von Alexandrien über den heiligen Geist,* en "Be-

nediktinische Monatsschrift", 1939, 161-72. P. Stiegele, *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des IV. Jahrhunderts,* 1913. J. Tixéront, *Histoire des dogmes,* I, 9.ª edición, 1924; II, 7.ª edición, 1924; III, 5.ª edición, 1922. El volumen 1.° ha sido traducido por Ziesché, 1913. F. Zoepfl, *Die trinitarischen und chrtstologische Anschauungen des Bischofs Eusttathius von Antiochien,* en "Theol. Quartalschrift", 1923, 170-210. J. B. Wolf, *Commentatio in s. Cyrilli Alex, de Spiritu S. doctrinam,* 1934. Zukrigl, *Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen ihre neuesten Gegner,* 1846. Véanse además los textos de los Santos Padres en M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum,* 12.ª edición, 1947. A. M. Ethier, *Le De trinitate de Richard de Saint Victor,* 1939. G. Gentz, *Athanasius,* en "Reallexikon für Antike und Christentum", publicado por Th. Klauser. 860-66. P. Keseling, *Athenagoras,* en la misma publicación, 331-38. P. Smulders *La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers,* 1944. F. v. Gunten, O. P., *La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Hales,* en "Divus Thomas" (Fr.), 28, 1950, 32-62. Del mismo autor: *La notion de relation dans la Trinité d'après Alexandre de Hales,* en la misma publicación, 28, 1950, 171-94. Richard de Saint Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits.* I: *L'édit d'Alexandre ou les trois processions,* publicado por Chatillon-Tulloch-Barthélemy, 1951. R.Perino, *La dottrina trinitaria di Sant Anselmo (Studia Anselmiana),* 1952. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues,* 1952. Th. Rüsch, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Ignatius von Lyon,* 1952 (prot.). W. Moehler, *Die Trinitätslehre des Marsilius von Inghen. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie des Spätmittelalters,* 1951. D. Baldino, O. P., *La dottrina trinitaria di Vigilio di Tapsa,* 1949. M. E. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius,* 1951. R. Haubst, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammendanern,* en "Münchener Theol. Z.", 2, 1951, 115-29. Del mismo autor: *Die Bedeutung des Trinitäts gedanken bei Nikolaus von Kues,* en "Trierer Theol. Zschr.", 61, 1952, 21-29. R. Koch, *Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des AT,* 1950. A. Ampe, S. J., *De grondlijenen van Ruusbroec's Drieënheidsleer als onderbouw van den Zieleopgang,* 1950. Más datos bibliográficos se hallarán en Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie,* 1933. B. Altaner, *Patrologie,* 1938 (véanse también las ediciones anteriores de esta obra de Rauschen, Wittig y del mismo Altaner). Bardenhewer, *Patrologie,* así como en la *Geschichte der Philosophie de überweg.* Véanse, además, también los estudios y colecciones de los concilios, por ejemplo, de Mansi, Hefele, Lecrerq.

§ 47: Art. *Arianismus,* por A. Stohr, en el "Lex. für Theol. u. Kirche", I, 635-41, con más bibliografía. "Dict. de théol. cath.", I,

1779-863 de X. Le Bachelet, R. Arnou, *Arius et la doctrine des relations trinitaires,* en "Gregorianum", 14, 1933, 269 y sigs. G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école,* 1936. H. Berkof, *Die Theologie des Eusebius von Casarea,* 1939. J. Gummerus, *Die homöusianische Partei,* 1900. R. V. Sellers, *Eustathius of Antiochien und his place in the early christian doctrine,* 1928. J. Zeiller, *Arianisme et religions orientales dans l'empire Romain,* en "Recherches de science religieuse", 18, 1928, 73-86. G. Bardy-J. R. Palanque, en *Histoire de l'Eglise von A. Fliche-V. Martin III,* 1939, 62-296. E. Amann, *Semi-Ariens,* en el "Dict. théol. cath.", XIV, 1790-96. L. Duchesne, *Histoire de l'Eglise,* II, 1906 (ind.). M. Aigrain, en *Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise,* V, 230-67. Funk-K. Bihlmeyer, *Kirchengeschichte,* I, 1930. A. Erhard, *Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker,* 2 vols., 1937. M. J. Lubatschiwskyj, *Des heiligen Basilius liturgischer Kampf, gegen den Arianismus,* en "Zeitschrift für katholische Theologie", 66, 1942, 25-38. Además se pueden consultar también J. Hessen, *Hegels Trinitätslehre,* 1922. H. Schreitmüller, *Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offendarung,* 1936. Consúltese además la bibliografía correspondiente al § 46.

§ 48: H. Kuhn, *Das Problem des Monotheismus,* 1951. H. Schneider, *Im Anfang war der Monotheismus,* en "Trierer theol. Zeitschrift", 60, 1951, 433-35. Véase también la bibliografía correspondiente al § 28, especialmente las obras de Schmidt.

§ 50: H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes, Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes, als Beitrag zur Theologiegeschichte des XIX. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Pasaglia und Clemens Schrader,* 1941. P. Galtier, *L'habitation en nous des Trois personnes,* 2.ª edición, 1928. L. Kolipinski, *Le don de L'Esprit Saint,* 1924. H. Schell, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes,* 1885. E. Weigl, *Die Heilslehre des heiligen Cyrill von Alexandrien,* 1905. J. Pascher, *Theologie des Kreuzes,* 1948. R. Plus, *En union avec l'Esprit Saint,* 1945. W. Goosens, *De appropriatione in doctrina de ss. Trinitate,* en "Collectiones Gandavienses", 26, 1939, 221-31. Waffelaert, *L'union de l'âme aimant avec Dieu,* 1916. Del mismo autor: *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo,* en "Collectiones Brugenses", año 15, 442-53, 625-27, 673-87; 16, 6-16. L. Chambat, *Les Missions des personnes de la Sainte Trinité d'après saint Thomas d'Aquin,* 1943. M. Retailleau, *La Sainte Trinité dans les justes,* 1923. B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* 1900. F. D. Joret, *Les missions divines,* en "Vie spirituelle", 1931, 113 y sigs. L. von Rudloff, *Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Eintwohnung Gottes in der Seele der Gerechten,* en "Divus Thomas" (Fr.), 8, 1930, 175-91. P. Laborde, *Dévotion á la Sainte Trinité,* 1922-25. C. Friethoff, *De Spiritus Sancti recta invocatione,* en "Angelicum", 6, 1930, 314 y sigs.

Véase la recopilación en A. Michel, "Dict. de theol. cath.", XV, 1830 y sigs., y el artículo *Appropriation*, en la misma publicación, 1708-17, de Chollet. J. Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon s. Bonaventure*, 1929. H. Lange, *De gratia*, 1929. P. Gardeil, *La structure de l'âme et l'experience mystique*, 1927. H. Kuhaupt, *Die Formalursache der Gotteskindschaft*, 1940. E. Bardy, *Le Saint Esprit en nous et dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament*, 1950. J. H. Bavinck, P. Prins, G. Brillenburg Wurth, *De Heilige Geest*, 1949. Más bibliografía en el tratado sobre la gracia.

§ 52: F. Blanchère, *La Trinité dans les créatures*, en "Revue Augustienne", 1, 1903, 114-23, 219-33. M. T. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, 1931, 258-345. Del mismo autor: *La valeur de la théologie psychologique de la Trinité*, en "Ephemerides theol. Lovanienses", 8, 1931, 5-16. Del mismo autor: *Prélude grec à la théorie psychologique de la Trinité*, en "Revue Thomiste", 45, 1940, 665-74. R. Vatter, *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johannes Ev. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre Matthias Joseph Scheebens*, 1940. Dubois, *De exemplarismo divino*, 1887. Más bibliografía en el tratado sobre la creación. A. M. Jacquin, *Les rationes necessariae de s. Anselme*, en "Mélanges Mandonnet", II, 67 y sigs. W. Solowjef, *La Russie et l'Eglise universelle*, 3.ª edición, 1922. F. Rousselot, *Intellectualisme d. s. Thomas*, 2.ª edición, 1924. Fr. Mitzka, *Symbolismus als theologische Methode*, en "Zeitsehr. f. kath. Theologie", 67, 1943, 22-35. Br. Scholz, *Das Siegel der Dreifaltikeit*, en "Schildgenossen", 14, 1934, 91 y sigs. Del mismo autor: *Einfachheit und Mannigfaltigkeit*, 1938. Thomas von Aquin, *Summa theologica, Deutsche Thomas-Ausgabe*, vol. 7, 270 y sigs (I *quaestio* 93). De las obras anteriormente mencionadas véase especialmente M. Grabmann, *Geschichte der schol. Methode*.

§ 53: Art. *Relations divines und Processions divines*, en el "Dict. de théol. cath.", XIII, 2135-56; 645 y sigs., por A. Michel, así como *Hypostase*, en la misma obra, VII, 407-37. P. Descoqs, *Thomisme et scolastique*, 2.ª edición, 1935. J. B. Manya, *Metafisica della relacion In Divinis*, en "Rev. Esp. tel.", 5, 1945, 249-84. A. H. Maltha, *De divinarum relationum existentia, quiddictate, distinctione*, en "Angelicum", 17, 1940, 3-31. Del mismo autor: *De divisione relationum consideratio in ordine ad quaestionem de relationibus divinis*, en "Angelicum", 14, 1937, 61 y sigs. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 2.ª edición, 1935. M. de Munnynck, *La base métaphysique de la personnalité*, en "Jahrbuch der Schweizer Philos. Gesellschaft", 1942. J. Gredt, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, I, 1935. C. Boyer, *Cursus philosophiae*, II, 1936. L. Lohn, *Doctrina s. Basilii M. de processionibus divinarum personarum*, en "Gregorianum", 10, 1929, 329 y sigs. F. Imle, *Das sozial-biologische Moment in der Trinitätsspekulation Alexanders von Hales*, en "Franziskanischen Studien", 23, 1936, 8 y sigs. Del mismo autor: *Historischen*

und Systematisches zur Lehre von der ersten göttlichen Person, en "Franziscanischen Studien", 1934, 1 y sigs. A. Stohr, *Bonaventura über die Konstituierung der drei göttlichen Personen,* en "Franziskanische Studien", 1922, 172 y sigs. A. Horvath, *Metaphysik der Relationen,* 1914. R. Guardini, *Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Germeinschaft,* en "Theologie und Glaube", 8, 1916, 400-06. Fr. Altheim, *Person,* en "Archiv für Religionswissenschaft", 1929, 35-52. C. Braun, *Der Begrift "Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation,* 1876 (prot.). S. Schlossmann, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma,* 1906.

§ 56: M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* 5 vols., 1926-35. Del mismo autor: *De processiones Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes,* 1936. Del mismo autor: *Origines de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole,* en "Revue des sciences philos. et théol.", 28, 1939, 369-85. Del mismo autor: *Quelques témoignages grecs nouveaux ou peu connus sur la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit,* en "Echos d'Orient", 1936, 257 y sigs. L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie, *Oeuvres complètes de Georges Scholarius publiées pour le première fois,* 6 vols., 1928-33. Artículo *Esprit-Saint* en el "Dict. de théol. cath.", V, 676-829, con detalladas indicaciones bibliográficas de A. Palmieri. Art. *Filioque,* en la misma obra, 2309-43, con más notas bibliográficas muy extensas. Véanse además P. de Meester, *Etudes sur la théologie orthodoxe,* IV. *De Filioque,* en "Revue Bénédictine", 24, 1907, 86-103. J. Slipyi, *De principio spirationis in ss. Trinitate,* 1926. Del mismo autor: *Num Spiritus Sanctus a Filios distinguatur, si ab eo non procederet,* en "Bohoslovia", 1927, 2 y sigs.; 1928, 1 y sigs. A. Stohr, *Der heilige Albertus über den Ausgang des Heiligen Geistes,* en "Divus Thomas", 10, 1932, 241-65. A. Maltha, *De processione Spiritus Sancti.* en "Angelicum", 1935, 171 y sigs. V. Grumel, *S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit,* en "Echos d'Orient", 1926, 257 y sigs. B. Bouché, *La doctrine du Filioque d'après saint Anselme de Canterbury. Son influence sur saint Albert le Grand et sur saint Thomas d'Aquin,* 1938. Artículo *Schisme byz.* en el "Dict. de théol. cath.", XIV, 1312-1468, de M. Jugie. J. B. Franzelin, *De processione Spiritus Sancti,* 2.ª edición, 1894. Casien, *Le Filioque,* en "Russie et Chrétiente", 4, 1950, 125-44. A. Krapiec, O. P., *Inquisitio circa divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore,* en "Div. Thom." (Piac.), 53, 1950, 474-95. Vl. Lossky, *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe. Essai.* "Mélanges Inst. Orth. Franç. París", 2, París, 1948. L. Labauche, *Traité du Saint-Esprit,* París, 1950. A. Welch, *The Holy Spirit and the Trinity. Theology Today,* 8, 1951, 24-40.

§ 60: A. Deneffe, *Perichoresis, circumcessio, circuminsessio,* en "Zeitschr. für kath. Theol", 1923, 499 y sigs. L. Prestige, *Perichoreo*

and perichoresis in the Fathers, en "Journal of theol. Studies", 29, 1928, 242 y sigs. A. Slombowski, *Doctrina semiarianorum de circumnisessione personarum ss. Trinitatid,* en "Collectanea theologica", 1935, 95 y sigs.

§ 63: J. Hempol, *Gott und Mensch im AT. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit,* 2.ª edición, 1939. A. Antweiller, *Unendlich. Eine Untersuchung zur methaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund dei Mathematk, Philosophie, Theologie,* 1934. K. Holzhey, *Jahve, der Gott Israëls, sein Kampf gegen die fremden Götter von Moses dis Christus,* 1936. D. Mehnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt,* 1937. K. Feckes, *Das opusculum des heiligen Thomas von Aquin "De ente et essentia" im Lichte seiner Kommentare,* en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters". Festschrift M. Grabmann, I, 667-81. M. D. Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques,* en "Bibliothèque Thomiste", VIII, 1926. M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung,* 1946. Sobre esto también las ediciones, traducciones y la bibliofirafía más importante sobre la obra de Santo Tomás acerca de ser y esencia. Del mismo autor: *Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin,* en "Mittelalterliches Geistesleben", I, 1926, 314-31. Del mismo autor: *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae,* en "Acta academiae R. s. Thomae Aqu.", I, 1934. Del mismo autor: *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur,* en "Acta hebd. thomisticae", 1924, 131-90. Del mismo autor: *Neuaufgefundene Questionen Sigers von Brabant,* en "Miscellanea Fr. Ehrle", I, 1924, 103-47. Del mismo autor: *Humberti de Prulliaco (1208) O. Cist. abbatis de Prulliaco quaestio de esse et essentia, utrum differant realiter vel secundum intentionem cum introductione historica edita,* en "Angelicum", 17, 1940, 352-69. Del mismo autor: *Quomodo philosophi artistae et averroistae saeculi XIII et saeculi XIV ineuntis doctrinam s. Thomae de distinctione essentiae et existentiae intellexerint.* "Acta Pont. Acad. R. s. Thomae", 1935, 61-76. Del mismo autor: *De commentariis in opusculum s. Thomae Aquinatis de ente et essentia,* en "Acta Pont. Acad. R. s. Thomae Aqu.", 1939. Del mismo autor: *Ein dem heiligen Albertus Magnus zugeschriebener Traktat De quidditate et esse. Untersuchung und Textausgabe,* en "Divus Thomas", 1942, 116-56. Del mismo autor: *Del Genius des Werkes des hl. Thomas und die Gottesidee,* 1899. R. Allers, *Thomas von Aquin. Ueber das Sein und das Wesen.* Traducido y comentado, 1936. C. Boyer, *S. Thomae Aquinatis opusculum De ente essentia introductione et notis auctum ed. Textus et documenta. Serie philosophica.* Romae, Pontif. Univ. Greg., 1933. Clare C. Riedl, *S. Thomas Aquinas. On being and essence (De ente et essentia). Translated from. latin. St. Michel's College philosophical texts. Toronto,* 1934. F Meister, *Des heiligen Thomas von Aquin Abhandlung vom Sein*

und von der Wesenheit, 1935. A. M. van der Mensbrugghe, *De ente et essentia d. Thomae. Over het wezen en de wezenheid door s. Thomas van Aquin,* 1938. R. Garrigou-Lagrange, *Le divine perfezioni secondo la dottrina di s. Tommaso,* 1923. S. Guichardon, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe s. Grégoire, Duns Scot, Georges Scholarios,* 1933. J. Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus,* 1913. P. Minges, *Die distinctio formalis des Duns Skotus,* en "Theol. Quartalschrift", 1908, 409 y sigs. B. Jansen, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der distinctio formalis,* en "Zeitschrift für kath. Theol.", 53, 1929. G. Morabito, *L'idea dell' essere e la trascendenza divina in Suárez e in San Tomaso,* en "Rivista di filosofia neoscolastica", 32, 1940, 367-415. Mohammad Mahmud Ahmad, *Die Verwirklichung des Summum bonum in der religiösen Erfahrun,* 1917. B. N. Wambacq, O. Praem, *L' épithète divine Jahve Sebáôt,* 1947. J. Obermarn, *The divine name YHWH in the light of recent discoveries,* en "Journal Bibl. Lit.", 68, 1949, 301-23. T. Szabó, O. F. M., *De distinationis formalis origine bonaventuriana disquisitio historica-critica,* en "Scholastica cat. hist. crit. inst.", 1951, 379-445. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Essai d'une doctrine,* 1951. M. Buber, *Moses,* 1952 (jüd.). Véanse también las obras anteriormente citadas de Boyer, Garrigou-Lagrange, Gredt, Longpré, Manser, Schmaus.

§ 70: Véanse los libros escolásticos de filosofía; además, A. Brunner, *Grundfragen der Philosophie,* 1933. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* 1927. O. Bollnow, *Existenzphilosophie,* en "Systematische Philosophie", publicado por N. Hartmann, 1942, 55-198 (publicado también por separado). J. Volkelt, *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit,* 1926. A. Reichenberg, *Raum und Zeit,* 1926. Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik,* 4.ª edición, 1922. Weyl, *Raum, Zeit, Materie,* 5.ª edición, 1923. G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testamentes,* 1940. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung,* 1945. J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament,* 1940. M. Schmaus, *Von den Letzten Dingen,* 1948, 21 y sigs. F. Beemelmanns, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin,* 1914. Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaac Newtons,* 1945. Artículo *Aion von Sasse,* en "Kittels Wörterbuch zum NT", I, 197-200, con más biografía, especialmente de carácter histórico-sagrado. Del mismo autor: artículo *Aion,* en el "Reallex. für Antike und Christentum", publicado por Th. Klauser, 193-203. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen,* 2.ª edición, 1943 (con alusiones al concepto temporal de Proust). Del mismo autor: *Das Bild vom Menschen in Rilkes "Sonetten an Orpheus", Dichtung und Volkstum,* 1937. H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie,* 2 volúmenes, 1946, "Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft", Suplementos 3 y 4. C. Ottaviano, *Metafisica dell' essere parziale,* 1942.

§ 71: Como bibliografía véanse los libros de texto escolásticos de filosofía con sus estudios sobre el espacio y además las obras citadas en el párrafo anterior, así como también J. Newton, *Phisophische naturalis principia mathematica,* 1687, versión alemana de J. Ph. Wolfers, 1872. A. Wolf, *A history of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th centuries,* 1935. A. Steichen. *Ueber Newtons Lehre vom Raum,* en "Scholastik", 4, 1929, 390 y sigs. H. Weyl, *Mathematische Analyse des Raumproblems,* 1923. *Das Relativitätsprinzip (Sammlung wichtiger Arbeiten von H. A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski, H. Weyl),* publicado por O. Blumenthal, 4.ª edición, 1922. M. Born, *Die Relativitätslehre Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen,* 3.ª edición, 1922. A. Wenzl, *Metaphysik der Physik von heute,* 1935. Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik,* 4.ª edición, 1922. S. A. Eddington, *Naturwissenschaft auf neuen Bahnen,* 1935. Véase también la bibliografía citada en la página 296. R. P. Cairé, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après s. Augustin,* 1934. A. Fuerst, *An historical study of the doctrine of the omnipresence of God in selected writings between,* 1220-70, 1951.

§ 74: Th. Haecker, *Das Schöne,* 1936. H. Krug, *De pulchritudine divina,* 1902. F. Ould, *The Beuaty of God,* 1923. J. Souben, *Les manifestations du beau dans la nature,* 1901. M. Grabmann, *Die Kulturphilosopie des heiligen Thomas von Aquin,* 1925. M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Strassburg, O. P.* (murió en 1277), *Abhandlung de Puchro.* Estudio y textos en "Sitzungsberichte der Bayer A. d. Wiss. Phil. histo. Klasse", 1925. W. Schulze-Soelde, *Das Gesetz der Schönheit,* 1925. J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters,* 1924. M. de Wulf, *L'oeuvre d'Art, et la Beauté,* 1920. A. Monette, *La Beauté de Die Montréal,* 1950.

§ 76: J. Dillersberger, *Das Heilige im NT,* 1926. E. Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im NT,* 1887. M. Fuerth, *Das Heilige in der katholischen Liturgie,* 1924. R. Otto, *Das Heilige,* 21.ª y 22.ª ediciones, 1932. Schumpp, *Das Heilige in der Bibel,* en "Theologie und Glaube", 22, 1930, 331-43. J. P. Steffes, *Der Alleinheilige und das Geheiligte,* en *Ich lebe und ihr lebet,* publicado por F. M. Rintelen, 1936, 101-20. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum,* 1930 (prot.). J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit,* 1931 (prot.). G. Mensching, *Das Heilige im Leben,* 1925. N. Söderblom, *Der evangelische Begriff des Heiligen,* 1925. B. Stein, *Kebod Jahve,* 1941. Más bibliografía en el artículo *Hagios,* en "Kittels Wörterbuch zum NT", I, 87-114, de Procksch, y en el artículo *Heilig,* en el "Lexikon für Theologie und Kirche", IV, 881-84, de Foulhaber, Fischer, Kraft, Walz. W. Baetle, *Das Heilige im Germanischen,* 1942. F. K. Fiegel, *Das Heilige, Kritische Abhandlug über Ottos gleichnamiges Buch,* 1929. J. Geyser, *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Otto Buch "Das Heiligen",* 1921. Lemaître, *La pensée religieuse de R. Otto et le mystère divin,* 1924.

W. Schmidt, *Menschheitswege zum Gotterkennen,* 1913. L. Ziegler, *Gestaltwandel der Götter,* 1920.

§ 77: Véanse los comentarios al Evangelio de San Juan, por ejemplo, de Tillmann, Lagrange, A. Durand, J. Vosté *(Studia Jo.),* F. Braun *(Evangelie de s. Jean,* 1935); por parte protestante, los de Meyer-Weiss, Holtzmann-Bauer, Heitmüller, W. Bauer, Schlatter, B. F. Westcott, J. H. Bernard y sobre todo los de Bultmann, donde se encontrará más bibliografía. También de Bultmann el artículo *Zao,* en "Kittels Wörterbuch zum NT", II, 833-74. Además mencionaremos también M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des heiligen Thomas von Aquin,* 1922. M. Pfliegler, *Heilige Bildung,* 1934. L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im AT und im antiken Orient,* 1926. E. v. Schrenck, *Die johanneische Anschauung vom Leben,* 1898. J. B. Frey, *Le concept de Vie dans l'Evangile de Saint Jean,* en "Biblica", 1, 1920, 37-58, 211-39. H. Pribnow, *Die johanneische Anschauung vom Leben,* 1934. Véanse además los artículos *Leben,* en el "Lexikon für Theologie und Kirche", IV, 437-38, de H. André, y en *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 2.ª edición, III, 1508-09, de Van der Leeuw. Más bibliografía en el tratado sobre la gracia y los Novísimos. J. Müller, *Der Lebensbegriff des heiligen Paulus,* 1940. J. Lindblom, *Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im NT,* 1914. Fr. Mussner, Z. Ω O., *Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der johannesbriefe,* 1952. M. Steinheimer, *Die δόξα θεοῦ in der römischen Liturgie,* 1951.

§ 81: H. Middendorf, *Gott sieht. Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im AT,* 1935. E. Dubois, *De exemplarismo divino,* 1899 y sigs., 4 vols. Véanse también las obras citadas en el § 29, de Gilson, sobre San Agustín y San Buenaventura; además, E. P. Sladek, *Gott und die Welt nach dem Sentenzenkommentar des heiligen Thomas von Aquin,* 1941. J. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin,* 1936. E. Gilson, *Le thomisme,* 4.ª edición, 1942. H. Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geitesgeschichtliche Stellung,* 1938. P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin,* 1931. P. Wyser, *Die Wissenschaftslehre des heiligen Thomas,* 1946.

§ 84: J. Groblicki, *De scientia Dei futurorum contingentium secundum s. Thomam eiusque primos sequaces,* 1938. A. Michel, *Science de Dieu,* en "Dict. de théol. cath.", XIV, 1598-1620. M. Benz, *Das göttliche Vorherwissen der freiwilligen Akte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I Sent. d. 38 q. 1 a 5,* en "Festschrift P. Gallus M. Manser", 1936, 21-39; "Divus Thomas", 14, 1936, 255-73; véase "Scholastik", 12, 1937, 292 y sigs. A. M. Knoll, *Thomismus und Skotismus als Standestheologien,* en "Festchrift K. Adam", 1952, 225-39. F. Schmitt, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin vom göttlichen Wissen des zukünftig Kontingenten bei seinen grossen Kommentatoren,*

1950. L. Baudry, *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475). *Textes inédites* (Coll. "Etudes de Philos. Médiév.", núm. 38), 1950. Más bibliografía en el § 213 del vol. III.

§ 86: Véase la bibliografía indicada para los §§ 44 y 46, especialmente los comentarios al Evangelio de San Juan y los trabajos especiales del prólogo (por ejemplo, de Vosté, *A. Médebielle*, en "Verbum Domini", 1922, 3-9, 38-42, 137-44. U. Holzmeister, en la misma publicación, 1931, 65-70. J. Belser, en "Theologische Quartalschrift", 1903, 485-519. R. Harris, en "Expositor", 1916, II, 147-60, 314-20, 415-26. W. Baldensperger, *Der Prolog*, 1898. K. Weiss, *Der Johannesprolog*, 1899). Además, también L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffs*, 1938. V. Hamp, *Der Begriff "Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen*, 1938. G. Rabeau, *Species, Verbum, L'ctivité intellectuelle élementaire selon s. Thomas*, 1938. J. Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, 1937. K. Kuypers, *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustinus*, 1934. O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, 1931 (de especial importancia). L. de Mondalon, *De la connaissance de soi-même á la connaissance de Dieu*, en "Recherches de science religieuse", 1913. A. Maltha, *De processione Verbin divini*, en "Angelicum", 1933, 437 y sigs; 1934, 23 y sigs. J. J. Maydieu, *La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Evangile de s. Jean* en "Billetin de Littérature ecclés.", 1934, 3 y sigs., 49 y sigs. *S. Thomae de Aquino de generatione verbi et processione Spiritus S. Ex libro IV S. c. gentiles ed. J. Rabeneck*, 1937. E. Wasmuth, *Sophie oder über die Sprache*, 1943. Fr. Manthey, *Die Sprachphilosophie des heiligen Thomas und ihre Anwendung auf theologische Probleme*, 1937. J. Peghaire, *Intellectus und ratio selon s. Thomas d'Aquin*, 1936. V. Warnach, *Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin, Sonderabdruck aus* "Divus Thomas" (Fr.), 1938. M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom nous poieticos*, en "Sitzungsberichte der Baverischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt.", 1936, Heft 4. Del mismo autor: *Die Introduction in logicam des Wilhelm von Shyreswood* (murió después de 1267), en la misma publicación, 1937, Heft 10. Del mismo autor: *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*, en la misma publicación. 1943, Heft 2. M. Buber, *Dialogisches Denken*, 1947. E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, 1938. Fr. Melzer, *Unsere Sprache im Lichte der Christusoffenbarung*, 1946. Artículo *Sprache und Religion*, por Vossler, en "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2.ª edición, V, 711-15. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921. E. Eilers, *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*, 1941. E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, 1939.

Numerosa bibliografía en el artículo anteriormente citado, lego, en "Kittels Wörterbuch zum NT". M. Ungrund, *Die metaphysische Antropologie der heiligen Hildegard von Bingen,* 1938. H. Homeyer, *Von der Sprache zu den Sprachen.*

§ 90: Además de la bibliografía recomendada para los §§ 44, 51 y 56, véase Th. Absil, *Betrachtung über den Hl. Geist,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 13, 1936, 221-39. G. Menge, *Der Heilinge Geist als Liebesgeschenk des Vaters und Sohnes,* 1926. V. Warnach, *Agape. Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* 1951. H. Urs v. Balthasar, *Wahrheit.* Más bibliografía se encontrará en los §§ 29 y sigs. y 195.

§ 93: Véanse especialmente los comentarios de los Escritos Paulinos y los estudios de la teología de S. Pablo (J. B. Prat, *Lemonnyer),* así como las explicaciones del libro *Job;* además, A. Auer, *Leidenstheologie im Spätmittelalter,* I, 1947; II, 1952. M. A. Ciappa, *De divina misericordia ut prima causa operum Dei,* 1935. E. Bröking, *Die christliche Theodizee,* 1941. J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts,* 1909. H. Schmidt, *Gott und das Leid im AT,* 1926. A. Juncker, *Jesus und das Leid,* 1925. J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus,* 1929. Th. Molina, *Das Leiden im Weltplan,* 2.ª edición, 1931. W. Keppler, *Das Problem des Leidens in der Moral,* 8.ª y 9.ª ediciones, 1919. Del mismo autor: *Leidensschule, 71.000,* 1923. N. Peters, *Die Leidensfrage im AT,* 1923. O. Zimmermann, *Warum Schuld und Schmerz?,* 1924. J. Freundorfer, *Vorsehung, Leid und Krieg,* 1940. Artículo *Leid,* en el "Lexikon für Theologie und Kirche", VI, 468-69, de K. Hilgenreiner, y en "Religion in Geschitche und Gegenwart", 2.ª edición, III, 1560-67, de Gunkel, Beth, Windisch, Baumgarten. Más bibliografía en los volúmenes II y III *(Lehre von der Vorsehung und von der Verwirklichung des christlichen Lebens);* L. Sartorius, *Leiden,* 1947. W. Dirks, *Das Elend der Menschen und Vatergüte Gottes,* en "Frankfurter Hefte", 2, 1948, 405-17. Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung,* 1936. H. Junker, *Jobs Leid, Streit und Sieg,* 1948. M. C. d'Arcy, *Das Rätsel des Uebels,* traducido por G. Engelhardt, 1947. J. Lotz, *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit,* 1947. J. Konrad, *Schicksal und Gott,* 1947. J. Lotz-J. de Vries, *Die Welt des Menschen,* 1940. W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch,* artículo *Uebel, Vorsehung, Theodizee.* G. W. Leibniz, *Gott, Geist, Güte.* Una selección de sus obras, especialmente de C. H. Ratschow, 1947. C. Nink, *Philosophische Gotterslehre,* 1948. A. Wurm, *Der dunkle Teppich,* 1947. J. Dupont, O. S. B., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* 1949. E. Stakemeier, *Ueber Schlicksal und Vorsehung,* 1949.

§ 95: Fr. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten,* 1915. Artículo *Dikaiosyne,* de Schrenk, en "Kittels Wörterbuch zum NT", II, 194-14.

INDICE DE AUTORES

* Las referencias se hacen a los parágrafos y a las subdivisiones de los mismos.

INDICE DE MATERIAS

INDICE

Páginas

INTRODUCCION

I. TEOLOGIA EN GENERAL

II. LA TEOLOGIA DOGMATICA

Páginas

TITULO TERCERO

LA AUTOMANIFESTACION DE DIOS TRINO CON RESPECTO A LA PLENITUD DE SU VIDA

SECCIÓN PRIMERA: DESCRIPCIÓN DE LA PLENITUD VITAL DIVINA EN GENERAL

Páginas

SECCIÓN SEGUNDA: DESCRIPCIÓN DETALLADA DE LA PLENITUD VITAL DEL DIOS TRINO

I. LA VIDA DIVINA CONSIDERADA COMO RAZON PERSONAL

II. LA VIDA DIVINA CONSIDERADA COMO VOLUNTAD PERSONAL

Páginas